EVEL
ONE

Vol. IX. Marzo 1933 N. 2.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

diretta da ERNESTO BUONAIUTI

SOMMARIO:

ERNESTO BUONAIUTI: **Magia e religione.**
FRANCESCO GABRIELI: **La vita di Hasan al-Basrî nella «Tadhkirat al-Awliyâ'» di 'Attâr.**
FRANCESCO RUFFINI: **Francesco Stancaro.**
La superrazionalità del divino. Nota di G. A. COLONNA DI CESARÒ.
Evoluzione, pensiero e finalità. Nota di REMO FEDI.
Recensioni.
Spigolature e notizie.

Manca
11° 1

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

RICERCHE RELIGIOSE entrano nel nono anno di vita con la fiducia che sgorga dalla consapevolezza delle difficoltà affrontate e superate finora. Vi sono situazioni irte di insidie nelle quali, per un programma di coltura spirituale, vivere è un vincere e un durare, un progredire. La situazione in cui si svolge il nostro lavoro è tale. Per cui, valutando il passato, sentiamo di poter riguardare serenamente l'avvenire.

Il carattere sempre più vario della nostra collaborazione è l'espressione tangibile del moltiplicarsi dei rapporti che vincolano ormai a queste pagine un insieme di esperienze e di aspirazioni similari.

RICERCHE RELIGIOSE si sforzeranno sempre meglio di avvivare le indagini tecniche della critica con una visuale del fatto religioso in genere e del fatto cristiano in specie, che legittimi e ribadisca la loro pregiudiziale convinzione: quella di essere, — « nonostante » tutto anzi « a ragion » di tutto — in continuità concreta di esperienza con la tradizione viva dei valori evangelici e dei valori cattolici.

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato a

E. BUONAIUTI
Via G. Alberoni, 7 – Roma (37).

MAGIA E RELIGIONE

Tra le innumeri e sempre perspicue comparazioni, di cui il Bergson ha disseminato il suo fluido dire nell'ultimo volume *Les deux sources de la morale et de la religion* una ve n'ha che, toccando la filosofia e venendo dalla penna di un filosofo, può prestarsi senza irriverenza a qualche occasionale ritorsione. « Al cospetto delle matematiche e delle scienze naturali, egli ha scritto, la filosofia è in una condizione di sensibile inferiorità. Essa infatti è costretta a prendere le mosse da quella scomposizione del reale che il linguaggio rappresenta per definizione e che probabilmente è legata alle fatali esigenze empiriche del vivere aggregato. Ma troppo spesso la filosofia oblia la sua origine e procede a simiglianza di un geografo, il quale, per circoscrivere le regioni del globo e per definirne le scambievoli relazioni fisiche si serva delle frontiere arbitrariamente tracciate dai trattati ».

Di quanti geografi che scambiano le provvisorie e disarticolate delimitazioni, disegnate dalla diplomazia, per connotati fisici della terra, non rigurgita oggi il verboso arringo della filosofia ? E coglie nel giusto il Bergson contrapponendo alla scarnificata arbitrarietà della analisi filosofica, la supposta concreta aderenza al reale, non scarnificato e non sezionato, della matematica e delle scienze naturali ? Se la disarticolazione del reale è una conseguenza immancabile del linguaggio, non finisce con l'essere una inaridente scomposizione del reale ogni disciplina, che lo indaghi e lo investa mercè il sussidio di simboli lessicali o figurati, tutti ugualmente creati dalla economia delle comunicazioni fra gli uomini ? Ma in pari tempo, nei domini delle discipline morali, di quelle cioè che coinvolgono specificamente la pingue e complessa vita dello spirito, l'uomo, attore e critico al tempo stesso, non possiede la portentosa capacità di raggiungere

immediatamente il *reale*, senza scomporlo e disarticolarlo, attraverso i compartimenti isolanti delle sue categorie astratte e delle sue convenzioni idiomatiche ? Questa capacità non è il nucleo magico di ogni esperienza religiosa ?

Da un venticinquennio il Bergson si studia di riportare l'indagine dei fenomeni viventi al di qua della schematizzazione artefatta, quale è imposta dal bisogno sistematico della riflessione concettuale. Ne *La évolution créatrice* egli volle porsi docilmente a fianco della corrente universa della vita, per coglierne il meccanismo segreto e per segnarne le vibratili diramazioni tentacolari. Non vogliamo dire che, già allora, la sua delineazione degli sbocchi divergenti dello slancio vitale verso le forme superiori degli esseri, non risentisse di quelle deformazioni semplicistiche di cui, per confessione stessa del Bergson, è sempre inconsapevole vittima ogni trascrizione parlata della realtà.

Nel nuovo volume il Bergson è ugualmente mosso dall'innato suo istinto a scoprire nell'universo uno sconfinato poema di molecolari manifestazioni di energie viventi in cammino. Il suo sforzo eloquente è ancora quello di leggere nelle forme dello spirito i termini sacri di un'economia elementarmente biologica. In verità, riesce nello sforzo ancor meglio che altra volta. Perchè quando il filosofo getta il suo trepido scandaglio nell'abisso della propria coscienza, poco male per lui se trasborda nel recinto della poesia e della contemplazione mistica.

Anzi, è suo compito trasbordare. Infatti, proprio allora è tassativa consegna violare e infrangere tutte le schematiche ripartizioni del linguaggio e tutte le artefatte catalogazioni della nomenclatura sistematica. Chè solamente a questo patto è lecito sentire irrompere il contatto trascendentale dell'uomo col mondo umano, che risponde *magicamente* alla sua *religiosa* invocazione e al suo *religioso* bisogno.

Quale, appunto, il rapporto tra magia e religione ? È la domanda che si pongono, a gara, in sul limitare, etnografi e storici delle religioni, psicologi e filosofi. Anche il Bergson se la pone. Anzi è proprio a proposito di questa questione di prammatica ch'egli formula l'ammonimento pregiudiziale sulla disarticolata artificiosità di ogni linguaggio, da cui appunto abbiamo preso

le mosse. Ma è rimasto poi egli fedele al proprio monito e ha evitato il rischio denunciato ? Non ha sacrificato anch' egli alla convenzionalità degli pseudi-problemi, creati dall' idolatria del linguaggio ?

Sta di fatto che il Bergson non si dilunga di un pollice dalle comuni, disarticolate accezioni dei professionisti di sistematica religiosa, quando sentenzia che la magia pretende di imporre comandi alla natura, mentre la religione implora il favore del Dio. Sta di fatto pure che il Bergson non aderisce alla realtà spirituale, prima della sua disarticolazione operata dal linguaggio o dal semplicismo accademico, quando scorge nella magia un relitto di mentalità primitiva, pronta a riaffiorare nelle nostre menti civilizzate, « come il desiderio represso — ecco un'altra non infelice comparazione — durante la veglia, trae profitto dal più lieve sonno per risorgere nel sogno ».

Ma è proprio necessario che la « civiltà » sonnecchi perchè ricompaia, non domato, il « sogno » magico ? E non è un cadere in contraddizione considerare e valutare così il riaffiorare del bisogno magico, quando si è riconosciuta la coesistenza inevitabile della magia e della religione, anzi la loro scambievole *circuminsessio*, entrambi mezzi istintivamente escogitati per neutralizzare le insidie e le delusioni, in cui si svolge e a cui approda il lavoro della intelligenza ? Infine, non è straordinariamente pericoloso e non costituisce una anacronistica disarticolazione del reale continuare a fare della magia uno sforzo di dominio sulla fenomenologia della natura, mentre questa natura è entrata definitivamente nell'orbita del dominio incontrastato dell'uomo e la religione cerca più che mai l'ambito delle sue specifiche esperienze e dei suoi indistruttibili titoli ? Perchè immaginarsi che non vi siano altre possibilità magiche fuori di quelle del « primitivo », preoccupato, secondo la frase del Frazer, « di riportare sullo stelo il fiore appassito, di restituire al sole smorto dell'inverno il suo vecchio posto nel cielo estivo, di ridonare alla lampada argentea della luna che si spegne, la pienezza del suo suggestivo chiarore ? »

Ecco, così, un'altra serie, troppo lunga in verità, di domande, che lasciano sospeso il nostro giudizio sulla « non disarticolata »

correttezza delle delimitazioni che il Bergson impone al dominio della religiosità umana. Può darsi che le condizioni attuali della nostra cultura tecnica e gli sviluppi della nostra perizia nel governo delle forze fisiche, ci aiutino mirabilmente a scorgere i più riposti vincoli di collegamento e ad individuare la zona di operazione della religiosità e della magia.

L'esperienza religiosa, come ha lucidamente mostrato Rodolfo Otto, getta le sue radici in un senso profondo e primordiale di smarrimento e di stupore, che invade la creatura ragionante al cospetto della simultanea apparizione della universalità degli oggetti. La prima fermentazione della religiosità umana va attribuita ad una occulta ed autonoma sorgente di rappresentazioni e di esperienze, che può essere distinta così dalla pura ragione teoretica, come dalla pura ragione pratica. Dell'una e dell'altra essa rappresenta qualcosa di più alto e di più profondo. È un'attitudine elementare a cogliere fuori di noi quella potenza « numinosa » del « completamente altro » che affascina e atterrisce, soggioga ed esalta, fa rabbrividire e sublima.

Ma la religiosità non è mai un fenomeno di pura sensibilità e appercezione individuale. Se lo spiegamento dell'universo dinanzi al nostro sguardo ammirato e insieme allibito funziona come stimolo primo, premuto dal quale l'animo dell'uomo assurge all'intuizione pavida del divino, v'è, in questo universo, un termine, familiare e misterioso insieme, la presenza e il contatto del quale esercitano un'efficacia nettamente prevalente sulla genesi e sulla disciplina della nostra comunicazione con Dio. Questo termine è il nostro fratello, l'uomo. Al nostro fianco, assiduamente, esso non è soltanto un momento e un aspetto di quella realtà numinosa, l'apparizione della quale scuote fino alle midolla la nostra vita senziente, e investe, eccitandola, l'originaria capacità dello spirito di cogliere, nell'altro da sè, ragioni di terrore e di soggezione. Esso è il compartecipe con noi allo spettacolo di potenza e di maestà, di cui l'universo è il permanente scenario. Esso è lo stimolo instancabile delle nostre virtù potenziali. Esso è il nostro cooperatore nello sforzo con cui tendiamo ad afferrare il significato della esistenza turbinosa intorno a noi. Esso è il disciplinatore delle nostre informi attitudini alla

realizzazione del bene. In una parola, la vita associata costituisce la mediazione fruttifera indispensabile fra le capacità spirituali che entrano nella elaborazione complessa della esperienza religiosa. Nel recinto della vita associata, per mezzo della vita associata, in vista della vita associata, lo spirito raggiunge il disvelamento del « numen » che sollecita la virtù dello stupore trepidante, e in pari tempo appaga l'intimo bisogno di collocare il fragile gesto umano nel piano di un programma finalistico, imposto da Dio al mondo perchè ritorni nella pace delle sue origini. « Molte le cose prodigiose : ma nulla più pieno di prodigio del passaggio dell'uomo nel mondo ».

Secondo l'assioma aristotelico, la conoscenza scientifica di un fenomeno è impossibile senza la determinazione delle cause che lo producono, lo reggono e lo disciplinano. Se la virtù causale della religiosità è nella vita associata, una definizione della religione e dei fenomeni connessi che prescinda dalla natura della sua causa determinante è precaria e fittizia. È una disarticolazione della realtà. È una arbitraria scomposizione di elementi inscindibili. È uno scambiare effetti e mezzi avventizi per principi costitutivi ed immanenti.

Dato che la vita associata è la causa efficiente e la causa finale della religiosità — la sua matrice originaria e la zona della sua finale consumazione — per rinvenire i connotati specifi delle singole successive concrete espressioni della religiosità umana, per determinare la natura dai suoi esteriori ingredienti, magia compresa, non c'è che studiare i modi concreti mercè cui il singolo *si innesta* religiosamente nel gruppo cui appartiene e nell'umanità.

Postici da questo preliminare angolo visuale noi possiamo, con molto maggiore aderenza alla realtà spirituale non disarticolata, avvertire l'economia che regge lo sviluppo della religiosità umana e la tecnica dei suoi strumenti.

La magia è la tecnica esteriore della religiosità : è l'insieme dei mezzi che questa ha a propria disposizione per agire ai fini della conservazione e dell'ascensione della convivenza pacifica fra gli uomini.

Alle origini — e per ogni spiritualità che non abbia varcato le soglie dell'originario crepuscolo, o che vi sia ritornata, per quella capacità di involuzione e di inerzia che è l'unica cosa sempre sonnecchiante in noi — la religiosità investe con i suoi mezzi magici l'inserzione del singolo nella vita associata unicamente nella zona della partecipazione fisica e della sognata prosperità materiale. La ignoranza delle leggi che disciplinano il corso dei fenomeni fisici e l'oscura apprensione al cospetto delle turbinose manifestazioni della natura sensibile, fanno della religiosità collettiva un mezzo magico di assicurazione contro le insidie, i pericoli, le iatture del vivere materiale. La religione costituita è allora la magica immunizzazione dai mali inerenti al contatto dell'uomo con l'uomo nello sfruttamento del mondo circostante: è propiziazione delle forze governanti l'universo, per la desiderata floridezza dell'aggregato umano.

Con lo svilupparsi e con l'affinarsi della conoscenza tecnica del funzionamento infallibile della natura; mercè l'impadronirsi sempre più addestrato del meccanismo intimo delle leggi fisiche; con la capacità sempre più vasta e sagace di dominare e di asservire le norme che reggono l'utilizzabilità della materia; la società umana è portata automaticamente a semplificare e a trasportare su altra zona la religiosità umana e il suo armamentario magico. Non per questo la religione cessa di essere quel che è in origine e per definizione: sforzo che mira ad aiutare e a tutelare la normalità del vivere aggregato, mercè discipline trascendentali e valori carismatici. Le grandi riforme religiose non sono state mai programmi di affrancamento dall'animismo e dalla magia, per l'affrancamento puro ma irreale dello spirito singolo dal terrore del *tabu*. Sono state più tosto tentativi arditi di dare la consapevolezza che il grande mistero avvolgente la vita dell'uomo è nella sfera dei suoi rapporti con i propri singoli e che per propiziarsi il « numen », sotto l'imperioso governo del quale si svolge la nostra esistenza, non occorre compiere riti magici provocanti, per virtù simpatetica e omeopatica, il fenomeno fisico indispensabile al soddisfacimento dei nostri bisogni elementari. Occorre piuttosto subordinare la vita associata al

regime magico dei rapporti simpatetici creati fra gli uomini dallo scambievole servizio e dall'universale amore.

Per questo le religioni superiori, le religioni che prendono norma da un Riformatore, e che quindi possiamo chiamare messianiche, sono quelle che hanno divincolato la potenza magica dello spirito umano dal dominio inferiore delle forze fisiche, per trapiantarla sul terreno della sua specifica azione : quello dei rapporti aggregati. Sono quelle che hanno inculcato agli uomini di vivere lasciandosi guidare dal fascino magico del bene, che hanno loro apprestato discipline carismatiche, che hanno insegnato ad essi di uniformare a leggi non scritte e di conformare a idealità non empiriche la pratica del mistero in cui sono tuffate le origini delle loro relazioni scambievoli. « Ho posto, dice Prometeo nella tragedia di Eschilo, nel cuore degli uomini speranze cieche. Un gran dono, commenta il corifeo, tu facesti loro quel giorno ».

Tra queste religioni superiori il cristianesimo occupa il livello più alto perchè, sull'esempio del suo Fondatore, ha fatto di tutta la vita una liturgia magica di immolazione e di sacrificio per l'ideale del Regno di Dio. Perchè di tutti i rapporti fra gli uomini ha fatto una economia e un regime di carismi. I due grandi gesti magici della iniziazione cristiana, il battesimo e l'eucarestia, non sono altro, nel loro contenuto e nel loro significato profondo, che l'inserzione (analoga ai riti di passaggio praticati dai primitivi nell'ora della maturità virile e della celebrazione della coscienza di gruppo) dell'iniziato, in una sfera di rapporti con i fratelli di fede dove la legge è l'amore, il comando è quello del sacrificio e la meta da conseguire è il Regno della giustizia e della pace in Dio.

La chiesa cristiana non è rimasta sempre a quella temperatura vulcanica di numinosità magica collettiva a cui l'aveva innalzata la parola di Cristo e l'esperienza di Paolo. Ma il suo raffreddamento progressivo ha trovato costantemente la reazione incandescente nei varî movimenti di Riforma. Più volte essa è ricaduta nella magia eudemonistica dei primitivi, preoccupati di captare, mercè riti omeopatici, le energie della natura e il ritmo periodico della loro provvidenziale elargizione. Ma la

vitalità della tradizione cristiana è stata sempre condizionata e subordinata alla capacità di riassorbire i movimenti che tendevano a riportare la tecnica magica della comune esperienza sacra, dal mondo delle implorazioni sensibili alla sfera dei rapporti morali.

Proprio quando il sacerdozio ufficiale del Tempio era divenuto insensibile ai valori sostanziali della pratica liturgica e aveva mostrato di dimenticare che la carità val più dell'olocausto, dalla massa uscì la voce che ricollocò la potenza della vera magia nella capacità umana di creare, mercè l'amore senza confini, il vero Regno di Dio.

Roma.

ERNESTO BUONAIUTI

LA VITA DI HASAN AL-BASRÎ NELLA « TADHKIRAT AL-AWLIYÂ' » DI 'ATTÂR

La *Tadhkirat al-awliyâ'* o « Memoriale dei Santi », raccolta in prosa di vite e *logia* di mistici musulmani dei primi secoli ad opera del poeta mistico persiano Farîd ad-dîn 'Attâr (morto intorno al 627 èg. = 1230 d. C.) (1) può dirsi la leggenda aurea dell'Islamismo. Se il suo valore di fonte per la storia del sûfismo (2) è stato alquanto diminuito dalla pubblicazione già avvenuta o in corso di altre fonti primarie più antiche, teoretiche e storico-biografiche [as-Sarrâg, al-Makkî, as-Sulamî, Abû Nu'aym al-Isfahânî, al-Hugwîrî, oltre alla classica *Risâlah* di al-Qushayrî, fonte essa stessa largamente utilizzata da 'Attâr (3)], la *Tadhkirah*

---

(1) Cfr. E. G. Browne, *A literary history of Persia*, II, 506-515.

(2) Su cui il non specialista può bene orientarsi con R. A. Nicholson, *The mystics of Islam*, Londra 1914 ; utile come libro di divulgazione, benchè non fondato, a differenza del Nicholson, su conoscenza diretta delle fonti, è C. Field, *Mystics and saints of Islam*, Londra 1910. Per bibliografia più specifica di carattere scientifico (tra cui soprattutto importanti i numerosi studi del Nicholson stesso e del Massignon, v. la voce « Tasawwuf » del Massignon, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2ª s., 715-719.

(3) *Kitâb al-luma' fî t-tasawwuf* (« Libro dei punti essenziali sul sûfismo ») di as-Sarrâg, † 378 èg., 988 d. C. ; ed. Nicholson, Leida 1914.

Qût al-qulûb (« Il nutrimento dei cuori, ecc. ») di al-Makkî, † 386 èg., 996 d. C. ; ed. Cairo 1310 èg., 1892 d. C.

Tabaqât as-Sûfiyyah (« Le classi dei Sûfi ») di as-Sulamî, † 412 èg. 1021 d. C. ; è in preparazione l'edizione del Pedersen.

Hilyat al-awliyâ' (« L'ornamento dei Santi ») di Abû Nu'aym al-Isfahânî, † 430 èg., 1039 d. C. ; è in preparazione l'edizione del Krenkow (cfr. *Islamic Culture*, VI, 427-431).

Kashf al-mahgûb (« Lo svelamento del mistero » ; in persiano) di al-Hugwîrî, † circa 470 èg., 1077 d. C. ; ed. Zhukowski, Leningrado 1926 ; trad. Nicholson, Leida 1911.

ar-Risâlah fî t-tasawwuf (« Trattato sul sûfismo ») di al-Qushayrî, † 465 èg., 1073 d. C. ; ed. varie, p. es. Cairo 1304, 1330 (1887, 1912) ecc. ; cfr. R. Hartmann, *Al-Kuschairis Darstellung des Sûfitums*, Berlino 1914.

resta ancora e resterà insuperato modello letterario e religioso di agiografia musulmana, il cui fascino delicato e profondo può essere difficilmente svalutato. Nella settantina di biografie di mistici che 'Attâr compose su materiali per buona parte arabi, secondo uno schema generale uniforme (presentazione del santo, storia della sua conversione, fatti e miracoli della sua vita, collana di *logia*, racconti sulla sua morte e beatitudine oltreterrena), egli versò di suo innanzi tutto la diretta esperienza e compartecipazione al mondo spirituale che veniva esponendo, e che già probabilmente nelle sue fonti immediate aveva assunto quella stilizzazione da cui, come è stato osservato, più che una reale storia dello sviluppo delle idee mistiche e una caratteristica dei loro principali rappresentanti, ricaviamo l'immagine del tipo medio del santo musulmano, quale lo si concepiva attorno al 1200. Ma questa stilizzazione, oltre che con profonda sincerità e reale adesione dell'animo, fu accolta e perfezionata da 'Attâr con forse inconsapevole maestria artistica, con un ingenuo ed efficace candore, una sobrietà e schiettezza stilistica che fanno della sua opera di edificazione un capolavoro della prosa persiana, troppo spesso, specie in epoca più tarda, precipitata nella gonfiezza retorica e in un secentismo di cattivo gusto da cui solo in tempi recenti, e non senza sforzo, ha preso a liberarsi.

Come per altri santi di questa «leggenda», anche la figura storica di Hasan al-Basrî, il cui capitolo della *Tadhkirah* abbiamo qui appresso tradotto, non coincide con la colorita, fantastica, unilatere raffigurazione di 'Attâr. E innanzi tutto egli non fu soltanto un mistico, sebbene l'ascesi e l'approfondimento spirituale abbiano avuto grande parte nella vita di questa eminente personalità dell'Islâm primitivo (1). La data di nascita ben tramandata del 21 èg. (642 d. C.) dimostra pia leggenda gli aneddoti subito a principio della *vita* che lo mettono in relazione col Profeta, morto dieci anni prima che egli nascesse; e tutto

(1) Vedi su Hasan al-Basri, L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Parigi 1922, 152-179; H. H. Schaeder, *H. al-B.*, in *Der Islam*, XIV (1924), 1-75 (parziale pubblicazione di una esauriente monografia biografica, storico-religiosa e storico-letteraria).

l'ambiente medinese in cui la tradizione lo fa nascere e allevare pare anche esso sospetto alla critica moderna, che propende a ritenerlo nato lì stesso dove poi visse, e donde trasse il nome, ad al-Basrah nel ʿIrâq. Qui dunque, dopo alcuni anni in cui fu soldato e partecipò alle campagne orientali dell'Islâm nella sua espansione, Hasan trascorse la lunga vita, data, oltre che all'ascesi, allo studio e insegnamento del Corano, delle tradizioni canoniche, del rituale, della teologia e del diritto musulmano, quali allora si venivano elaborando. Nelle tempestose lotte politiche dell'ambiente e dell'epoca, il cui motivo dominante era la ribellione del legittimismo alidico e del pietismo religioso (nonchè del separatismo ʿirâqeno) contro la monarchia siriana, giudicata da molti usurpatrice ed empia, degli Omayyadi, la attitudine di Hasan fu quella d'un prudente equilibrio, non dettato da debolezza e servilità (come provò la coraggiosa fermezza da lui tenuta di fronte al temuto governatore omayyade al-Haggiâg), ma da imperiose esigenze di unità nella comunità musulmana, e da un senso vigile e scrupoloso di legalità e di giustizia. Quello stesso equilibrio che egli portò nelle numerose questioni teologiche, morali, di casistica rituale e giuridica che allora vivacemente si dibattevano e che fece sì che a Hasan, come a loro maestro, precursore e campione, si richiamassero poi le più disparate correnti religiose e politiche dell'Islâm, la rigorosa ortodossia e la mistica avanzata, i tradizionalisti e i razionalisti mu'taziliti. Giacchè ogni aspro contrasto, ogni appassionata contingenza mondana erano da Hasan dissolti e purificati in una profonda fede, in uno spirito di abbandono alla volontà e misericordia divina, in un habitus di rinunzia al mondo in quanto passionalità fuorviante e di approfondimento della vita interna, che, attraverso i frammenti di più probabile autenticità dei suoi sermoni edificatori (*mawâʿiz*) giunti sino a noi, e contemporanee testimonianze fededegne, ci è indubbiamente attestato. Quando nel 110 èg, (728 d. C.) egli morì, tutta Basrah ne accompagnò il corpo all'estremo riposo.

Attorno a questa complessa ed equilibrata figura, nella *Tadhkirah* di ʿAttâr brilla solo l'aureola del santo, il cui bagliore leggendario e soprannaturale, se preveduto, avrebbe fatto forse

fremere di sgomento e orrore come dinanzi a deformazione blasfema la modesta e delicata coscienza dell'asceta di Basrah. Elementi, ben discernibili all'occhio esperto, di agiografia popolare e superstiziosa, eppur non privi anche essi di efficacia, si mescolano ad altri di chiara derivazione letteraria, a luoghi comuni della biografia edificatoria, colorati tutti della luce dolce e monotona che si diffonde per tutta quest'opera di 'Attâr. Maggior probabilità di autenticità hanno alcuni dei *logia*, raggruppati in fine al capitolo. Ma, pur non rinunziando alla possibilità di estrarre da questo materiale qualche elemento utile alla ricostruzione storica, non va dimenticato che il quadro d'insieme è di carattere edificatorio e fantastico, e come tale nel suo complesso va letto e gustato (1).

* * *

24] Quell'alunno del Profetismo, quel familiare della Generosità, quella Ka'bah della pratica e della dottrina [mistica], quella Somma della continenza e della mansuetudine, colui che prevalse nella preminenza, il capo della Sunnah Hasan al-Basrî (Dio si compiaccia di lui!) ebbe molte virtù e innumerevoli alte doti (2). Egli possedè la scienza e la pratica [del vero mistico] e sempre lo tennero gravato il timore di Dio e la contrizione per Lui.

(1) La traduzione che segue è fatta sul testo della *Tadhkirah* edito dal Nicholson, I, Leida 1905, 24-40. Mi è rimasta inaccessibile la recente traduzione svedese di E. Hermelin, Stoccolma 1931-32. Singoli capitoli sono stati tradotti da P. Klappstein, *Vier Turkestanische Heiliae* (Shaqîq al-Balkhî, Hâtim al-Asamm, Ahmed ibn Khidrôe, e Abû Hafs al-Haddâd), Berlino 1920, e da J. Hallauer, *Die vita des Ibrahim b. Edhem in der Tedhkiret el-Ewlija des Ferid ed-din Attar*, Lipsia 1925, (su cui cfr. H. H. Schaeder, in *Islamica*, III, 282-294).

(2) Queste prime righe, secondo un uso costante nella *Tadhkirah*, presentano una artificiosa cadenza di prosa rimata (del resto estranea al rimanente dell'opera), le cui esigenze rendono talvolta difficile la retta interpretazione delle varie qualifiche date al santo in questione. Qui Hasan è detto «alunno del profetismo» con probabile allusione agli aneddoti che seguono e che lo mettono in relazione col Profeta; con «generosità» ho reso l'arabo *futuwwah*, che è propriamente «cavalleria, nobiltà d'animo», vocabolo il cui significato originario del tutto profano assunse presto un colorito religioso e mistico (cfr. R. Hartmann, *Al-Kushairis Darstellung des Sûfitums*, 44-48). La Sunnah è la norma o consuetudine pratico-dottrinale del Profeta su cui si modella la comunità ortodossa musulmana, e spesso senz'altro l'ortodossia stessa.

Sua madre era dei clienti di Umm Salamah (1) (Dio si compiaccia di lei !). [Una volta che] ella era occupata in una faccenda, Hasan si mise a piangere ; Umm Salamah gli dette il petto perchè succhiasse, e ne uscirono alcune gocce di latte ; e le tante migliaia di benedette grazie che Iddio fece apparire da lui, furono tutte per effetto del latte di Umm Salamah.

Hasan, da bambino, bevve un giorno alla brocca del Profeta (su lui sia la pace !), in casa di Umm Salamah. Il profeta domandò : « Chi ha bevuto quest'acqua ? ». Risposero : « Hasan ». — « Per quanta di quest'acqua ha bevuto, replicò il Profeta, tanta mia scienza [di cose spirituali] è passata in lui ».

Un giorno il Profeta venne alla casa di Umm Salamah, e gli posero in braccio Hasan. Il Profeta fece una preghiera per lui ; **25]** e tutto ciò che Hasan ebbe, lo ebbe per le grazie benedette di quella preghiera.

Quando Hasan venne al mondo, lo portarono dinanzi a 'Omar, che disse : « *Chiamatelo Hasan, chè egli è bello* (*hasan*) *di faccia* » (2). — Umm Salamah si compiacque allevarlo e aver cura di lui ; e grazie alla tenerezza che ebbe per lui, le sgorgò il latte. Ella soleva ripetere : « *Signore Iddio, fai di lui un Imâm da esser preso a modello* » ; tanto che egli arrivò a conoscere 130 Compagni del profeta, di cui 70 di quelli di Badr (3). Il suo noviziato mistico fu con 'Alî (Dio si compiaccia di ambedue !), a cui si richiamava nelle scienze, e da cui prese la sua scuola mistica.

Questo fu l'inizio della sua conversione (4) : egli era un gioielliere, detto [appunto] al-Hasan al-Lu'lu'î [H. il venditore di perle] ; faceva il commercio della Grecia, ed era in rapporti d'affari con principi e visir dell'Imperatore di Bisanzio. Una volta, in Grecia, andò dal visir, e per un po' di tempo si trattenne

---

(1) Una delle mogli del Profeta.

(2) Le frasi in corsivo sono in arabo nel testo, spesso seguite dalla traduzione o parafrasi in persiano, che di regola ho omesso.

(3) L'essere stato combattente di Badr, il primo scontro vittorioso dei musulmani guidati da Maometto contro i pagani della Mecca (2 èg., 624 d. C.), equivaleva a quel che noi diremmo « compagni della prima ora ».

(4) *Tawbah*, che qui significa non tanto conversione intellettuale e razionale, da miscredenza a fede, ma vera profonda μετάνοια, dalla freddezza all'amor divino, e risoluto ingresso nella via mistica.

a parlare con lui. Il visir disse : Dobbiamo andare in un certo luogo, se tu consenti. « A te il comando, rispose : io consento ». Il visir fece condurre un cavallo per Hasan, che salì in sella con lui e partirono. Giunti in aperta campagna, Hasan vide una tenda di broccato greco, montata, e fermata al suolo con cordami di seta e pioli d'oro. Egli si fermò da una parte. Venne fuori allora un grosso esercito, tutto in pieno assetto di guerra, che si pose in giro attorno a quella tenda, disse qualche cosa e ripartì. Vennero poi circa 400 sapienti e scribi, e si posero in giro attorno alla tenda, dissero qualche cosa e ripartirono. Dopo di essi, 300 luminosi vegliardi con barba e baffi bianchi si diressero alla tenda e la circondarono, dissero qualche cosa e ripartirono. Dopo, più di duecento fanciulle bellissime, ognuna con un piatto d'oro, argento e pietre preziose, si posero in giro attorno alla tenda, dissero qualche cosa e ripartirono. Quindi l'imperatore e il gran visir entrarono nella tenda, poi ne riuscirono e ripartirono. Raccontava Hasan : « Io restai attonito e meravigliato, domandando a me stesso che affare fosse quello. Quando smontammo ne chiesi al visir. Rispose : « L'Imperatore dei Greci aveva un figlio di sovrumana bellezza, di perfetta scienza, di impareggiabile valore ; il padre lo amava in modo straordinario (1). A un tratto si am-
26] malò: tutti gli abili medici furono impotenti a curarlo, e infine morì. Lo hanno seppellito in quella tenda, e una volta l'anno vengono a visitarlo. Innanzi tutti, un immenso esercito si dispone attorno alla tenda, e dice : « O figlio del re, se quel che ti è successo fosse riparabile con la guerra, noi tutti sacrificheremmo la vita per riacquistarti. Ma questo che ti è accaduto è avvenuto per mano di Colui contro cui non possiamo in alcun modo combattere e con cui non si può scendere in lotta ». Ciò detto, si ritirano. Si avanzano quindi sapienti e scribi, e dicono : « Codesto stato è opera di Uno contro cui nulla è possibile fare per via di sapienza, filosofia, dottrina e sagacia, giacchè i sapienti del mondo sono impotenti dinanzi a Lui, e tutti i dotti ignoranti a petto della Sua scienza. Se ciò non fosse, prenderemmo deliberazioni e pronunceremmo parole di cui nessun [altro] al mondo sarebbe

(1) Letter. « con centomila cuori ».

capace ». Ciò detto, si ritirano. Quindi avanzano dei vegliardi di splendida dignità, e dicono : « O figlio del re, se quanto ti è accaduto fosse riparabile per intercessione di vegliardi, noi tutti intercederemmo e faremmo lamento, nè ti lasceremmo costà. Ma questo ti è successo per opera di Uno per cui non giova l'intercessione di nessun mortale. Ciò detto, si ritirano. Avanzano allora quelle bellissime fanciulle con piatti d'oro e pietre preziose, si dispongono attorno alla tenda e dicono : « O figlio del re, se questo che ti è accaduto si riparasse con ricchezza e bellezza, noi tutte offriremmo in riscatto noi stesse, daremmo grandi ricchezze e non ti lasceremmo. Ma questo ti è successo per opera di un Tale, là dove ricchezza e bellezza non hanno effetto ». Ciò detto, si ritirano. Entra infine nella tenda l'imperatore col gran visir e dice al figlio : « Occhio e facella del padre tuo, delizia del padre tuo, diletto del padre tuo, che ha più tuo padre [da offrire per te] ? Tuo padre ha per te qui condotto un grosso esercito, filosofi e vegliardi (1), intercessori e consiglieri, bellezze e danaro e delizie di ogni genere ; ed è venuto egli stesso. Se qualcosa con tutto ciò fosse ottenibile, tuo padre metterebbe in opera tutto quel che potesse. Ma questo ti è accaduto per opera di Uno, dinanzi a cui tuo padre con tutta questa pompa, corte ed esercito, sèguito e delizie e denaro e tesori è impotente... **27]** Addio, sino a un altro anno !... » E ciò detto si ritira (2).

Queste parole fecero tanto effetto sul cuore di Hasan, da gelarlo (3). Immediatamente decise di tornar via, e si diresse a Basrah. Giurò di non aprir più mai in questo mondo le labbra al sorriso, sinchè non fosse nota la sorte finale dell'anima sua, e si gettò in ogni genere di esercizi spirituali e pratiche cultuali, al punto che nessuno al suo tempo potè reggere all'altezza di quella disciplina ascetica. Essa giunse al punto che, dicono, per settanta

---

(1) *Pîrân*, forse da correggere in *dabîrân* « scribi » secondo l'elenco e la partizione fatta sopra.

(2) Tutto questo racconto, dall'evidente fine didattico ed edificatorio, qui applicato alla biografia di Hasan al-Basrî, si ritrova, come ha notato il Massignon, nel romanzo orientale di Sindbâd o dei Sette visir (il Σύντιπας bizantino), opera di origine indiana diffusa in varie redazioni nelle letterature orientali e occidentali.

(3) Letter. « tanto che il suo cuore non funzionò più ».

anni la sua abluzione legale nel luogo apposito fu superflua (1), e tanto si appartò [dal mondo] da tagliare ogni speranza [terrena] con ogni creatura, sì da sollevarsi al disopra di tutti. Un giorno un tale si alzò in una riunione, e disse: « Perchè Hasan è più grande e migliore di noi ? » Un devoto presente rispose : « Perchè oggi tutti gli uomini han bisogno della sua scienza, ed egli non ha bisogno della gente nemmeno per un grano d'orzo. Tutti nella religione han bisogno di lui, ed egli nel mondo fa a meno di tutti. In questo sta l'essere maggiore e migliore ».

Hasan teneva ogni settimana una adunanza con predica : ogni volta [però] che saliva sul pulpito e non vedeva Râbi'ah (2), congedava l'assemblea e seendeva giù. « Maestro, gli dissero, sono venute tante persone ragguardevoli, dottori e devoti. Se anche non viene una vecchia col velo, che fa? » Hasan rispose: « Ma certo, la bevanda che abbiamo preparata per lo stomaco degli elefanti, non la possiamo versare in seno ai topi ! »... E ogni volta che l'adunanza si riscaldava, egli si rivolgeva a Râbi'ah, dicendo : « O tu ravvolta nel saio, *questo* [calore] *proviene dalle bragi* [di amor divino] *del cuor tuo* ! ».

Gli domandarono : « A una riunione con una simile folla che siede sotto il tuo pulpito, possiamo ritenere che tu sei contento ? » Rispose : « Non della moltitudine dell'assemblea io sono contento, ma se è presente un derviscio (3), allora il mio cuore si rallegra ».

Domandarono ancora : « Cosa è l'Islâm, chi è [vero] musulmano ? » Rispose : « L'Islâm è nei libri, i [veri] musulmani sono sotterra ».

Gli domandarono : « Principio della religione cosa è ? » Rispose : « L'astinenza » — « E che cosa è che rovina l'astinenza ? » — « La concupiscenza ».

---

(1) Cioè egli non si mise mai in condizione di impurità, sì da aver bisogno della abluzione rituale.

(2) Celebre mistica musulmana, morta nel 135 èg. (752-753 d. C.), uno dei più insigni esempî di vita religiosa femminile nell'Islâm primitivo. Anche a lei è dedicato un capitolo della *Tadhkirah*. Cfr. M. Smith, *Râbi'ah the mystic and her fellow-saints in Islam*, Cambridge 1928.

(3) Cioè un povero, vero amante di Dio.

Domandarono : « In che consistono i giardini dell'Eden ? » Rispose : « Un chiosco d'oro ove non giunge se non un profeta o un uomo probo o un martire o un sovrano giusto ».

Domandarono : « Un medico che sia ammalato, come può cu-
28] rare gli altri ? » — « Prima cura te stesso, rispose, poi gli altri ».

E disse : « Ascoltate le mie parole, chè la mia scienza vi giova, e la mia pratica non vi nuoce ».

« Maestro, domandarono, i nostri cuori sono addormentati, chè la tua parola non vi fa effetto. Che dobbiamo fare ? » — « Volesse il cielo, rispose, che fossero addormentati, giacchè a muovere un dormente, si sveglia ! I vostri cuori sono morti, che per quanto li scuoti non si svegliano »!

Domandarono : « Vi sono persone che parlandoci ci sbigottiscono (1) per modo da spezzarci il cuore per la paura. È ciò lecito ? » — Rispose : « L'accompagnarvi oggi con chi vi sgomenta e l'essere sicuri domani è meglio che l'accompagnarvi [oggi] con chi vi fa sicuri e presentarvi domani [a Dio] con paura ».

Gli dissero : « C'è della gente che viene alla tua riunione spirituale e tiene a mente le tue parole per criticarle e cercarvi difetto ». — Rispose : « Io veggo in me il desiderio del sommo paradiso e della vicinanza di Dio altissimo, mai quello di salvarmi [dalla malignità] degli uomini, chè il Creatore loro stesso non trova scampo dalla loro lingua ».

Gli dissero : « C'è chi dice di non invitare [a penitenza] la gente, per non farla pura prima di noi stessi ». — Rispose : « Il demonio non desidera altro se non renderci accetta in cuore una parola simile, affinchè il precetto dell' 'ordinare il bene e vietare il male' non sia più applicato ».

Domandarono : « Il credente può nutrire invidia ? » — Rispose : « Vi siete scordati dei fratelli di Giuseppe (2). Ma quando non manifestiate dall'intimo un dolore [d'invidia], non fa danno ».

Hasan aveva un discepolo che ogni volta che sentiva un versetto del Corano si buttava a terra [in *trance* mistica]. Una

(1) Ammonendoci a penitenza.

(2) La cui storia biblica è rinarrata, pur con varie alterazioni, nella XII sûra del Corano. Non mi è chiaro il senso della frase seguente.

volta gli disse: « Se questo che fai ti è possibile non farlo, hai distrutta l'opera di tutta la vita tua; se invece ti è impossibile non farlo, ti sei lasciato noi di dieci gradi dietro le spalle [nella perfezione mistica]... ». E disse: « *Lo svenimento viene dal demonio* », emettendo un giudizio che vale nella maggior parte dei casi, ma non è ovunque così. Egli stesso lo ha spiegato, nel senso che se [il mistico] può annullare [in sè la tendenza allo svenimento] e ciò non ostante lo svenimento si manifesta in lui, allora viene dal demonio.

Un giorno Hasan teneva riunione: sopravvenne al-Haggiâg (1) con molti soldati e spade sguainate. Un devoto ivi presente disse: « Oggi metto alla prova Hasan, chè [questo] è un **29]** momento di prova ». Al-Haggiâg si sedette, senza che Hasan gli prestasse la minima attenzione e si distogliesse da quello che stava dicendo, sinchè non ebbe finita la riunione. Il devoto disse: « Hasan è proprio Hasan » (2). Infine al-Haggiâg si gettò là dove era Hasan, e, presolo per il braccio, disse: « *Ecco un uomo* ! » (3), cioè se volete vedere un [vero] uomo, guardate Hasan.

Al-Haggiâg appunto fu veduto in sogno, disteso nei piani della Resurrezione [in attesa del giudizio divino]. « Che cerchi ? » gli dissero. Rispose: « Quel che cercano i veri credenti », e questo perchè nell'agonia aveva detto: « Signore, mostra in questo pugno [di terra] vile [la verità del tuo detto]: Io sono largitor di perdono, e il più generoso dei generosi. Tutti sono concordi e unanimi [nel giudicare] che tu mi trascinerai [all'inferno]. Tu sollevami per causa del loro rancore e mostra loro che sei *Colui che fa quel che vuole* ». Queste parole furono riferite a Hasan, che disse: « Pare dunque che questo malvagio si guadagnerà con impostura perfino la [salute dell']altra vita ! »

[Il califfo] ʿ Alî venne una volta a Basrah con una cavezza di cammello alla vita, e dopo non più di tre giorni ordinò di spez-

(1) Governatore omayyade del ʿ Irâq (714 d. C.), celebre per la sua energia e devozione ai califfi di Damasco, e dipinto dalla tradizione a foschi colori come empio e crudele. Dello storico contrasto che Hasan ebbe con lui (cfr. Schaeder cit., 58-63) è rimasto nell'agiografia questo lontano riflesso.

(2) Con gioco di parole sul significato arabo del nome (hasan « bello, buono »).

(3) Letter. « Guardate quest'uomo ! »

zare tutti i pulpiti e proibire ai predicatori [di parlarvi]. Capitò alla riunione di Hasan che parlava, e chiese: « Tu sei un dotto o uno che impara? » « Nessuno dei due, rispose Hasan. Alcuni detti del Profeta giunti sino a me, io li ripeto ». 'Alî non gli fece proibizione, anzi disse: « Questo giovane è degno di parlare », e se ne andò. Hasan con perspicacia intuitiva (1) capì chi era colui, venne giù dal pulpito e gli corse dietro sinchè lo raggiunse, gli prese il lembo della veste e disse: « Per amor di Dio, insegnami a fare l'abluzione minore rituale (*wudû'*) ». Vi è a Basrah un luogo detto Bâb at-tasht (Porta del bacino); quel bacino fu portato, 'Alî insegnò a Hasan il *wudû'* e se ne andò.

Una volta ci fu a Basrah una gran siccità. Duecentomila persone, collocato un pulpito, vi mandarono su Hasan perchè facesse una preghiera [propiziatoria]. « Volete che piova? » domandò Hasan. « Si, risposero, per questo siamo venuti ». « E allora, cacciate Hasan dalla città » (2). Tale timor [di Dio] lo dominava che narrano che quando stava seduto, lo avresti detto seduto dinanzi al carnefice. Nessuno mai vide sorridente il suo labbro; egli ebbe [sempre] un profondo dolore.

Un giorno vide uno che piangeva. « Perchè piangi? » chiese. « Ero nella pia riunione di Muhammad ibn Ka'b al-Qurazî ed egli ha riferito [il detto del profeta] che un uomo tra i credenti **30]** per la bruttezza dei suoi peccati dovrà restare tanti anni in inferno » — « Volesse Iddio, replicò Hasan, che Hasan fosse tra coloro che dopo tanti anni caveranno dall'inferno! »

Un giorno lesse questo detto del Profeta: *L'ultimo a uscire dall'inferno sarà un uomo a nome Hunnâd*, e disse: « O fossi io quell'uomo! ».

Uno dei suoi confratelli disse: Una notte Hasan si mise a piangere in casa mia. Gli chiesi: « Perchè codesto gemito, con tanta fortuna che hai, con codesto ornamento [spirituale]? — « Gemo e piango, rispose, per il timore che a insaputa e contro la

(1) *Firâsat* « intuizione, perspicacia, fisiognomica », divenuto termine tecnico della acutezza divinatoria nel campo fisico e morale concessa per grazia divina al mistico. Cfr. Hartmann cit., 148-154.

(2) Come il maggior peccatore, quasi φαρμακός o capro espiatorio.

intenzione di Hasan non possa aver luogo un fatto, esser posto in fallo un piede, venire alla lingua una parola sgradita nella corte di Dio Altissimo e che non debbano poi dire a Hasan : « Và, chè ora nessun valore hai più tu nella nostra corte ; d'ora in poi nulla più gradiremo da te ! »

Un giorno c'era uno seduto alla porta della cella di Hasan, mentre Hasan faceva la preghiera sul terrazzo. Nell'atto dal prostrarsi tanto pianse che l'acqua [delle lacrime] prese a stillare giù dalla grondaia e cadde sulla veste di quell'uomo. Questi battè alla porta, dicendo : « Quest'acqua è pura o no, sì da dovermi lavare [per tornare in stato di purità rituale]? » — « Làvati, rispose Hasan, chè con quest'acqua addosso non è lecita la preghiera : queste sono lacrime di peccatori ».

Una volta Hasan andò a un funerale. Quando posero il morto nella tomba e v'ebbero buttata giù la terra, Hasan si sedè a capo di quella tomba, e tanto pianse sulla terra che questa diventò del fango ; poi disse : « O uomini, la tomba è principio e fine. La tomba è fine di questo mondo, e del pari è principio dell'altro : *la tomba è la prima tappa dell'altra vita*. Come mai indulgete a un mondo di cui questo, la tomba, è la fine, e come non temete un mondo di cui questo, la tomba, è il principio ? Dacchè, o negligenti, questo è il vostro principio e fine, lavorate per il principio e la fine ! », tanto che tutti i presenti piansero al punto da diventar tutti di un unico colore.

Un giorno passò per un cimitero con una compagnia di dervisci, e disse loro : « In questo cimitero sono uomini il cui supremo desiderio non è giunto al paradiso ; ma nella terra in cui sono sepolti si è formato tale cordoglio, che se anche un atomo di esso fosse presentato agli abitanti del cielo e della terra, tutti per paura lo getterebbero via ».

31] Da piccolo Hasan aveva commesso un peccato ; poi, ogni volta che si cuciva una nuova tunica, inscriveva sul bavero [il ricordo di] quel peccato, e tanto ne piangeva da uscire di senno.

Una volta 'Omar ibn 'Abd al-'azîz (1) (Dio si compiaccia di lui !) scrisse a Hasan una lettera dicendogli : Dammi un con-

(1) Califfo omayyade († 101 èg., 720 d. C.) di celebrata giustizia e pietà religiosa.

siglio breve, da poterlo tenere a mente e farne il mio modello ». Hasan scrisse sul rovescio della lettera : « Principe dei credenti, se Dio è con te, di chi puoi aver paura, se Dio non è con te, in chi puoi aver speranza ? ». Un'altra volta Hasan scrisse a ' Omar : « Accogli lieto quel giorno in cui morrà l'ultima persona cui è destinata la morte. Addio ». E ' Omar di rimando : « Accogli lieto quel giorno in cui questo e l'altro mondo non saranno più gli stessi ».

Una volta Thâbit al-Bannânî (1) (Dio ne abbia misericordia) scrisse a Hasan una lettera : « Sento che andrai al pellegrinaggio, e desidero accompagnarmi con te ». Hasan rispose : Lascia che viviamo sotto il velo di Dio, chè lo stare insieme svela i reciproci difetti e ci fa diventare l'un l'altro nemici ».

Hasan disse come consiglio a Sa'îd ibn Giubayr : « Non fare tre cose : non metter piede sul tappeto dei sovrani, quando anche il sovrano fosse la pura sollecitudine per il [suo] popolo ; non appartarti con nessuna donna, quando anche la donna fosse Râbi'ah e tu le insegnassi il Corano ; non prestar mai il tuo orecchio a un principe, quando anche tu avessi il grado della più alta virtù ; chè ciò non è immune da danno, e finisce sempre col vibrare il proprio colpo ».

Mâlik ibn Dînâr disse : « Domandai a Hasan ; quale è la pena del mistico ? » — Rispose : « la morte del cuore ». — « E in che consiste la morte del cuore ? » — « Nell'amore per il mondo ».

Un devoto narrava : « Un mattino mi recai a far la preghiera alla porta della moschea di Hasan. La porta era chiusa, e Hasan nell'interno faceva orazione, e della gente rispondeva : Amen. Pazientai sinchè ci fu più luce ; poi posi la mano alla porta che si aprì, entrai e vidi Hasan solo. Rimasi stupito : eseguita che ebbimo la preghiera, gli dissi la cosa, chiedendogli in nome di Dio di informarmi di quella faccenda. « Non lo dire a nessuno, rispose : ogni notte di venerdì vengono presso di me dei buoni genii, ai quali insegno e con cui faccio preghiera ; ed essi rispondono amen.

(1) Thâbit al-Bannânî, Sa'îd ibn Giubayr, Mâlik ibn Dînâr, Habîb al-'Agiamî, tutti mistici del I-II secolo dell'ègirà (VII-VIII d. C.).

Quando Hasan pregava, Habîb al-'Agiamî [gli] sorreggeva il lembo della veste e diceva : « Veggo l'esaudimento [di questa 32] preghiera da parte di Dio] ».

Un devoto narrava : Andai in pellegrinaggio, con Hasan e una compagnia di gente. Nel deserto, assetati, arrivammo a un pozzo, dove non vedemmo (1) nè secchio nè corda. Hasan disse « Allorchè io mi metto a pregare, voi bevete » e si mise a pregare. Sinchè giungemmo all'acqua, questa era venuta al sommo del pozzo. Bevemmo ; uno dei compagni ne tirò su una ciotola (2) ; l'acqua ridiscese nel pozzo. Hasan, finita la preghiera, disse: « Non avete avuto ferma fiducia in Dio, e l'acqua è ridiscesa nel pozzo ». Partiti di là, Hasan trovò per istrada un dattero, e ce lo dette : lo mangiammo ; aveva un nòcciolo d'oro. Lo portammo a Medina, e comprato col suo prezzo del cibo, lo demmo in elemosina.

[Una volta] Abû 'Amr imâm al-qurrâ' (3) insegnava il Corano, allorchè si presentò un bel ragazzo per impararlo. Abû 'Amr lo guardò con occhio impuro ; [d'un colpo] si scordò tutto il Corano, dalla prima lettera all'ultima (4). Sconvolto ed inquieto, si recò allora da Hasan al-Basrî, gli espose il suo caso e si lamentò, dicendo : « Maestro, tanto mi è successo, e mi sono scordato tutto il Corano ». Hasan ne fu attristato, e gli disse : « Ora è il tempo del pellegrinaggio. Vai e compilo. Quando l'avrai compiuto, vai alla moschea di Khayf (5), e vedrai un vecchio seduto nel mihrâb ; non gli far perder tempo. Lascia che resti solo e poi raccontagli [il tuo caso], affinchè preghi [per te] ». Abû 'Amr così fece, e sedutosi in un angolo della moschea vide un vecchio venerando attorno a cui stava seduta della gente. Dopo un certo tempo, entrò un uomo con una veste bianca e pura ;

---

(1) *Nâ dîdam*, da correggere probabilmente in *nâ dîdîm*.

(2) *Rakwah*, la ciotola o borraccia di cuoio, divenuta in epoca più tarda parte integrante dell'abito del mistico vagante.

(3) Maestro o capo dei *qurrâ'*, cioè dei lettori e conoscitori a mente del Corano.

(4) Letteralm. « dall'*alif* di *al-hamdu* » (prima parola della prima sura) sino al *sîn* di « min al-giannah wa'n-*nâs* » (ultima parola dell'ultima sura).

(5) Nella valle di Minâ, località presso la Mecca dove si svolgono alcune cerimonie del pellegrinaggio.

la gente si rivolse a lui, lo salutarono e parlarono tra loro. Venuto il tempo della preghiera, quell'uomo se ne andò, e la gente con lui; il vecchio rimase solo. Narrava Abû 'Amr: « Gli andai dinanzi, lo salutai, e dissi: « Dio, Dio, aiutami! » ed esposi la cosa. Il vecchio si attristò e con l'angolo dell'occhio guardò il cielo. Non aveva ancora abbassata la testa, che il Corano tornò in mio possesso. Per la gioia, gli caddi ai piedi. Egli chiese: « Chi mi ti ha indicato? » — « Hasan al-Basrî » risposi. « Chi ha a maestro uno come Hasan, che bisogno ha di un altro? » e soggiunse, « Hasan ci ha messo in pubblico, e noi facciamo altrettanto a lui, egli ha violato il nostro segreto, e noi violiamo il suo: quel vecchio **33]** che hai visto con la veste bianca, venuto dopo la preghiera di mezzogiorno, e andato via prima di tutti e da tutti onorato, quello è Hasan. Ogni giorno fa a Basrah la preghiera del mezzogiorno, poi viene qui, si trattiene a parlar con noi e alla preghiera del pomeriggio torna a Basrah. Or chi ha un maestro come Hasan, perchè vuole da noi una preghiera? ».

Al tempo di Hasan, a un tale venne a cagionar danno un cavallo [che possedeva]; trovatosi in imbarazzo, espose la sua condizione a Hasan, che glielo comprò per la guerra santa per 400 dirham, e gli versò il denaro. La notte quell'uomo vide in sogno un prato in paradiso, con un cavallo e 400 puledri tutti leardi. « A chi appartengono questi cavalli? » domandò. Gli fu risposto: « Erano al nome tuo, ora li han messi al nome di Hasan ». Svegliatosi, colui si presentò da Hasan, e disse: « Maestro, dichiara nullo il contratto, chè mi sono pentito. « Và, rispose Hasan, chè quel sogno che hai visto, io l'ho visto prima di te! » L'uomo, dolente, se ne tornò via. La notte seguente Hasan vide in sogno chioschi e paesaggi [paradisiaci]. Chiese a chi appartenessero, e gli fu detto: « A chi annulla il contratto ». Al mattino Hasan ricercò quell'uomo e annullò il contratto.

Hasan aveva un vicino adoratore del fuoco, a nome Simone. Questi si ammalò, e il suo stato giunse all'agonia. Dissero a Hasan: « Va' a trovare il tuo vicino ». Hasan andò al suo capezzale, e vide il malato annerito dal fuoco e dal fumo [delle sue pratiche di culto]. Gli disse: « Abbi timore di Dio, chè hai trascorso tutta la vita tra il fuoco e il fumo! Abbraccia l'Islâm, sì che Dio possa

usarti misericordia ». « Tre cose, rispose Simone, mi trattengono dall'Islâm : una è che voi disprezzate il mondo, e notte e giorno lo ricercate ; l'altra che affermate la realtà della morte, e non apprestate nessun viatico per essa ; la terza che dite che la vista di Dio è un [vero] vedere, e in questa vita fate tutto il contrario di quel che a Lui è gradito ». Hasan rispose : « Questo è il segno di coloro che conoscono Dio (1). Or se i credenti agiscono così, che puoi dire tu ? Quelli riconoscono la sua unità, e tu hai spesa la vita nel culto del fuoco. Tanto tu che per settanta anni hai adorato il fuoco quanto io che non l'ho adorato saremo tutti e due condotti in inferno, che brucerà te e me senza riguardo per te [che l'hai adorato] ; ma se il mio Signore vuole, il fuoco non
34] oserà bruciare un capello sul mio corpo, poichè il fuoco è creatura di Dio, e la creatura è subordinata [al Creatore]. Ora tu hai adorato il fuoco per settanta anni: vieni, mettiamo tutti e due la mano sul fuoco, affinchè tu contempli la debolezza di esso e la potenza di Dio ». Ciò detto, pose la mano sul fuoco e ve la tenne senza che un atomo della sua consistenza si alterasse, e senza bruciare. Simone a tal vista restò sbalordito, e l'aurora della conoscenza di Dio cominciò a spuntare [in lui]. Disse a Hasan : « Sono settanta anni che ho adorato il fuoco ; ora mi restano pochi istanti di vita. Che debbo fare ? » — « Farti musulmano » rispose Hasan. — « Se mi dai un certificato che Dio altissimo non mi punirà, abbraccerò la fede, ma sinchè non me lo dai non lo fo ». Hasan gli scrisse un certificato. Simone disse: « Ordina che dei regolari testimoni di Basrah vi appongano la loro testimonianza.... » ; questa fu apposta. Allora Simone pianse molto, abbracciò l'Islâm e raccomandò a Hasan che quando fosse morto lo facesse lavare e di propria mano lo seppellisse, mettendogli in mano quel certificato, che sarebbe stato sua prova [dinanzi a Dio]. Dopo questa raccomandazione, recitò la professione di fede e morì. Lo lavarono, fecero la preghiera e lo seppellirono, mettendogli in mano quel certificato. Hasan quella notte andò a dormire pensando : « che cosa ho fatto ? Io sono uno che annega,

(1) Vorrà dire : « codeste osservazioni sono degne di chi è disposto a ricevere la vera religione ! » o « questi punti [da te toccati] son quelli in cui si rivela il vero credente » ?

come pósso prendere la mano di un altro che annega ? Io non ho alcun potere su ciò che appartiene a me. Perchè ho osato disporre di ciò che appartiene a Dio? » Con questo pensiero andò a dormire, e vide in sogno Simone, fulgido come una face, con una corona in capo e una ricca veste sul petto, sorridente e incedente sul prato del paradiso. « O Simone, come stai ? » disse. « Che stai a domandare ? — rispose ; come vedi. Iddio mi ha fatto venire con la sua grazia presso di lui, mi ha mostrato con la sua generosità la vista di lui, e tutto quel che per bontà sua ordinò a mio riguardo non può descriversi nè esprimersi. Or tu sei sciolto dalla garanzia datami. Riprendi pure questo tuo certificato, chè io non ne ho più bisogno... » — Hasan allo svegliarsi si trovò in mano quella carta. Esclamò : « Signore, è ben noto che tu non agisci per motivi determinanti, ma per pura grazia ! Chi può rimetterci presso di te ? Per una parola, dai accesso presso di te a uno che fu zoroastriano per 70 anni ; chi per 70 anni fu credente, come puoi privarlo [di te] ? ».

35] Hasan aveva tanta umiltà da ritener migliore di sè chiunque vedesse. Un giorno passò sulla riva del Tigri e vide un negro con una caraffa, e una donna seduta innanzi a lui, il quale beveva da quella caraffa. « Quell'uomo, pensò [dapprima] Hasan, è migliore di me ». Ma poi la legge sacra insorse [in lui] : infine, non può esser migliore di me, dacchè sta seduto in compagnia di una donna estranea e beve [vino] dalla caraffa ». Mentre Hasan così pensava, arrivò una barca dal pesante carico, in cui erano sette uomini. D'un tratto si capovolse e affondò. Quel negro accorse e mise in salvo sei uomini, poi, rivolto a Hasan, disse : « Su, se tu sei migliore di me, io ne ho salvati sei, tu salva quell'uno. O imâm dei musulmani, in quella caraffa c'è acqua ; quella donna è mia madre ! Ho voluto metterti alla prova, se tu vedessi con l'occhio esteriore o con quello interiore ; è venuto in chiaro ora che tu hai visto con quello esteriore! ». Hasan gli cadde ai piedi, chiese scusa, e capì che quello era un inviato di Dio ; disse : « O negro, come hai salvato quelli dalla corrente, salva me dalla corrente solida [dell'orgoglio] ! ». Il negro rispose: « Stai pur di buon animo ! » — Da allora Hasan non ritenne mai più sè stesso migliore di alcuno, tanto che una volta vide un cane,

e disse : « Signore, sollevami su questo cane ! » Gli domandarono : « Sei migliore tu o un cane ? » — « Se ottengo salvezza dal castigo di Dio, ripose, sono migliore io di lui. Altrimenti, per la maestà e grandezza di Dio, esso è migliore di cento come me ».

Hasan disse : « Le parole di quattro persone mi han lasciato attonito : un bimbo, un ubriaco, un bardassa, e una donna. « In che modo ? » gli chiesero. « Un giorno, narrò, ritirai la veste per non toccare un bardassa accanto a cui passavo. E colui disse : « Maestro, il nostro [rispettivo] stato ancora non è venuto in luce. Non ritirar la veste da me, chè Iddio sa nell'altra vita come saranno le cose nostre ! » Un'altra volta vidi un ubriaco che se ne andava in mezzo al fango, inciampando e raddrizzandosi. *Gli dissi : poggia saldo il piede, disgraziato, per non scivolare* ! » — « E tu, rispose, hai fermato il piede, con tutta codesta presunzione [di essere accetto a Dio] ? Se io cado, sono un ubriaco sporco di fango, mi rialzo e mi lavo, il che è facile. Ma tu abbi timore della tua caduta ! » Questa parola mi fece grande impressione. Un'altra volta a un bambino che portava una lampada, **36]** domandai: « Donde hai portato questa luce? ». Egli soffiò sulla lampada [spegnendola], e disse : « Dì tu dove è andata questa luce, perchè ti dica da dove l'ho portata ». Infine una donna col viso e le mani scoperte e l'occhio turbato, di grande bellezza, venne a dolersi con me di suo marito. « Innanzi tutto, le dissi, copriti il viso ». Rispose : « Io per affetto a una creatura son fatta tale da aver perduto il senno ; se non me ne avessi avvertita, sarei scesa così sul mercato. Or tu, con codesta pretesa dell'affetto a Lui, che male sarebbe stato se non avessi visto che il mio viso non era velato ? » Anche questa risposta mi lasciò stupito.

Quando Hasan scendeva dal pulpito, prendeva con sè alcuni di questa compagnia (1) e diceva loro : *venite a diffondere la luce* ! Un giorno uno estraneo a quelli cui diceva ciò si accompagnò a loro. Hasan gli disse : « Tu torna via ».

Un giorno Hasan disse ai suoi compagni : « Voi siete simili ai compagni del Profeta. » Quelli se ne mostrarono lieti, ma

(1) *tanî cand-râ az în tâ'ifah. tâ'ifah* « gruppo, compagnia » è spesso negli scrittori più antichi la designazione dei mistici in genere. Quindi tutta la frase vale « alcuni mistici ».

Hasan riprese : « Somigliate nel volto e nella barba, in niente altro. Se voi vedeste quelli, sembrerebbero tutti pazzi ai vostri occhi. Se essi vedessero il vostro intimo, non direbbero musulmano nemmeno uno fra voi. Essi furono dei capi, incedenti su destrieri veloci, come uccelli alati e venti soffianti ; noi siamo rimasti [indietro] su asini dal dorso scorticato ».

Un beduino si presentò a Hasan e lo interrogò attorno alla pazienza. Hasan disse : « La pazienza è di due specie : una per [sopportare] le disgrazie e le calamità, l'altra per [rinunziare] alle cose che Dio ci ha proibito » e così spiegò al beduino quanto riguardava la pazienza. « *Non ho visto persona più astinente di te*, nè ho udito di persona più paziente di te » disse quello. « O beduino, rispose Hasan, la mia astinenza proviene tutta da desiderio, la mia pazienza da insofferenza ! » — « Spiegami codesta parola, disse il beduino, chè hai turbato quanto io credevo. E Hasan spiegò: « La mia pazienza nella calamità o nell'obbedienza dimostra la mia paura del fuoco d'inferno ; e questa è proprio insofferenza ; la mia astinenza nel mondo è desiderio dell'altra vita ; e questo è proprio il perseguire un vantaggio », e aggiunse: « Forte è la pazienza di chi toglie di mezzo il proprio vantaggio sì che la sua pazienza sia per cagion di Dio, non per la sua sicurezza dall'inferno ; e la sua astinenza sia per cagion di Dio, non per arrivare **37]** in paradiso ; e tale è il segno della piena dedizione a Dio ».

E disse : L'uomo deve possedere utile scienza [mistica], perfetta pratica con completa dedizione, piena contentabilità con pazienza. Quando queste tre qualità si verifichino, non so che cosa faranno di lui [nell'altra vita (?)].

— La pecora è più accorta dell'uomo, perchè il grido del pastore la trattiene dal pascolare, mentre la parola di Dio non trattiene l'uomo dal piacer suo.

— La compagnia dei malvagi rende l'uomo sospettoso sul conto dei buoni (1).

— Se uno mi invita a bere del vino, l'ho più amico di chi mi invita a cercare le cose mondane.

---

(1) Il logion è anche in al-Hugwîrî (trad. Nicholson, 86) che lo interpreta nel senso del discredito che i falsi mistici fan ricadere sui veri Sûfî, nella estimazione della gente.

— Conoscenza mistica è il non trovare in sè un atomo di opposizione [a Dio].

— Il paradiso eterno non è [largito] per questa opera di pochi giorni [di vita mortale], ma per la buona intenzione.

— Al primo sguardo che gli eletti danno al paradiso, restano fuori di sè per 700 mila anni, per la rivelazione di sè che Iddio fa loro. Se guardano alla sua maestà divengono ebbri di reverenza, se guardano alla sua bellezza si annegano nella [contemplazione dell'] unità.

— Il pensiero è uno specchio con cui ti si mostrano le belle e brutte tue azioni.

— Per ognuno cui non venga da sapienza, la parola è la calamità stessa ; il silenzio che non venga da meditazione è per sbadataggine (1) e negligenza ; lo sguardo che non venga da [bisogno di ammaestrarsi con] esempio è distrazione e scivolo [nel peccato].

— Nella Bibbia è scritto che chiunque si contenta è senza bisogni, quando si apparta dagli uomini trova salute, quando mette sotto i piedi il desiderio diventa libero, quando si astiene dall'invidia diventa palese il suo affetto [a Dio], e quando per un po' di tempo (2) pazienta, trova fortuna eterna.

— I mistici si esercitano continuamente al silenzio, affinchè quando i loro cuori vengono a parlare, la parola si comunichi [subito] alla lingua.

— Nella astinenza vi sono tre gradi : uno che l'uomo non parli se non secondo verità, vuoi nell'ira vuoi nella contentezza ; il secondo che custodisca le sue membra da ogni cosa che muove l'ira di Dio ; il terzo che cerchi ciò che fa contento Dio.

— Il peso d'un atomo di astinenza è migliore di mille pesi di preghiera e digiuno.

38] — La migliore opera è la meditazione e l'astinenza.

— Se potessi sapere che in me non vi è ipocrisia, l'avrei più caro di tutto ciò che è sulla faccia della terra.

(1) leggo col ms. C. *sahw* che mi pare assai più calzante di *shahwat*, « desiderio, concupiscenza », accolto dall'editore.

(2) In questa breve vita terrena.

— Il contrasto fra esterno e interno, cuore e lingua, fa tutto parte di ipocrisia.

— Non vi è stato un credente fra i passati, nè vi sarà tra i venturi, che non tremi per se stesso, per la paura di essere un ipocrita.

— Chiunque dice « sono un credente », in verità non è di sicuro un credente. *Non lodate voi stessi. Dio conosce meglio chi è pio* (1).

— Credente è chi se ne sta quieto, e non è come un maneggione, come uno cioè che fa tutto quel che può fare, che dice tutto quel che gli viene sulla lingua.

— Tre persone non possono essere oggetto di calunnia : Uno che abbia una passione, un dissoluto e un califfo iniquo.

— Nella oblazione espiatoria in seguito a calunnia vi è un accetto chieder perdono, anche se [formalmente] non chiedi perdono.

— Povero figlio d'Adamo, contento di una dimora ove di ciò che è lecito va reso conto, e ciò che è vietato è punito !

— L'anima del figlio d'Adamo non abbandona il mondo senza tre rammarichi : uno, di non essersi saziata di quel che aveva raccolto ; secondo, di non aver trovato quel che aveva sperato ; terzo, di non aver apprestato un buon viatico per tanta via che le è venuta dinanzi [nel viaggio per l'al di là].

Uno disse a Hasan : « Il tale è in agonia ». Rispose Hasan : « Non dir così, chè sono 70 anni che è in agonia ; ora anzi si libererà dall'agonia [dell'incertezza] su dove andrà a finire.

E disse : Quelli dal lieve peso si sono salvati, quelli dal grave peso sono periti.

— Dio Eccelso perdoni a coloro cui il mondo fu come un deposito, ed essi, reso il deposito, se ne andarono spediti.

— Accorto e saggio è per me chi rovina il mondo ed edifica con quella rovina del mondo l'altra vita, e non chi rovina l'altra vita, e con quella rovina dell'altra vita edifica questa.

— Chiunque ha conosciuto Iddio, lo ha caro, e chiunque ha conosciuto il mondo lo ha per nemico.

---

(1) Cor. LIII, 33.

— Non v'è cavalcatura cui più si addica un saldo morso, dell'anima tua appetitiva, in questo mondo.

— Se vuoi vedere come sarà il mondo dopo di te, guarda come è dopo la morte degli altri.

— Per Dio, gli idoli non sono stati adorati se non per amor del mondo.

39] — Della gente vissuta prima di voi ha conosciuto il valore di quello scritto (1) venuto a essa da Dio: vi ha meditato la notte e lo ha applicato il giorno. Voi invece l'avete studiato, ma non l'avete messo in pratica : avete bene imparato la forma e la lettera, ma seguite poi la regola del mondo.

— Per Dio, nessuno pregia l'oro e l'argento senza che Dio faccia vile lui.

— Ogni sciocco che vede della gente che gli corre dietro, non serba mai il cuore al suo posto.

— Chiunque tu sia a voler comandare a qualcuno, bisogna prima che tu sappia obbedire.

— Chiunque riporta a te le parole della gente, riporta le tue agli altri. Costui non è degno che ci si accompagni a lui.

— I fratelli ci sono cari, chè essi sono amici della religione, mentre mogli e figli sono amici del mondo, e nemici della religione.

— Di tutto ciò che un uomo spende per sè, la madre e il padre, viene fatto conto ; eccetto il cibo che pone innanzi ad amici ed ospiti.

— Ogni preghiera cui non sia presente il cuore è più vicina alla pena [che al premio di Dio].

Chiesero: « Cos'è la compunzione ? » Rispose: « Un timore stabilito nel cuore e che il cuore si tiene stretto ».

Dissero: « C'è un uomo che da venti anni non è venuto alla preghiera collettiva, non si è mescolato con alcuno, e se ne sta seduto in disparte». Hasan andò da lui e chiese: « Perchè non vieni alla preghiera e non hai contatto con nessuno ? ». Quello rispose : « Abbimi per scusato, sono occupato » — « Occupato a che cosa ? » — « Non esce da me un respiro senza che giunga a me una grazia

(1) Cioè la rivelazione coranica.

da Dio, e una disobbedienza da me a lui. Sono occupato a ringraziare per quella grazia, a chieder perdono per quella disobbedienza » — Hasan disse : « Sta pur così, chè tu sei migliore di me ! »

Domandarono a Hasan : « Ti sei mai trovato qualche momento contento ? » — « Un giorno, disse, stavo sul terrazzo. La moglie del vicino diceva al marito : « Son quasi 50 anni che sono nella tua casa. Bene o male che andasse, ho pazientato al freddo e al caldo, non ho chiesto di più, ho custodito il tuo onore, non mi sono lagnata a nessuno di te. Ma a questa sola cosa non mi piego, che tu preferisca altri a me. Tutto quello lo feci perchè tu guardassi a me, non perchè tu guardassi ad altri. Oggi ti rivolgi 40] ad altri, e io mi rivolgerò svergognandoti all'Imâm dei musulmani [Hasan al-Basrî] » Raccontava Hasan : « Io mi sentii allora lieto, e mi corsero le lacrime dagli occhi : cercai qualcosa di corrispondente nel Corano, e trovai questo versetto : *Dio non perdona che gli sia associato* [qualche altro oggetto di culto] ; *ma perdona quel che è all'infuori di ciò a chi vuole* (1). Ogni tuo peccato perdono, ma se nel più riposto pensiero ti volgi a un altro e lo associ al Signore, non ti perdonerò mai ».

Uno gli domandò : « Come stai ? » — « Come sta, chiese a sua volta Hasan, della gente che è in mare, e naufraga, e ognuno resta con una tavola ? » — « Male » — « E tale è il mio stato ».

Un giorno di festa passò presso una compagnia che rideva e giocava. « Mi meraviglio, disse, di chi ride e non ha contezza del vero suo stato ».

Vide uno in un cimitero che mangiava del pane, e disse : « Quegli è un ipocrita ». « Perchè ? » dissero. — « Uno che ha appetito dinanzi a quei morti, puoi dire che non creda all'altra vita e alla morte. E questo è il contrassegno dell'ipocrita ».

Nella intima preghiera a Dio, Hasan diceva: « Mio Dio, mi hai dato delle grazie e non te ne ho ringraziato ; mi hai mandato delle prove, e non le ho pazientemente sopportate. Per non averti io ringraziato, non per ciò hai ripreso indietro le grazie ; per non averle io sopportate, non per ciò hai reso perpetue le prove. Dio mio, cosa viene da te fuorchè grazia generosa ? »

(1) Cor. IV, 51. Le parole che seguono sono il commento persiano al versetto.

Quando fu vicino il momento della sua morte, Hasan sorrise (nessuno mai lo aveva visto sorridere), e disse : « Quale peccato, quale peccato ? », e rese l'anima. Un mistico anziano lo vide in sogno, e gli disse: « In vita, non sorridesti mai. Nell'agonia che stato fu quello [del tuo sorriso] » ? Disse Hasan: Sentii un grido: « o angelo della morte, prendilo forte, chè gli è rimasto ancora un peccato (1) ». Per la gioia, mi venne da sorridere, dissi : « quale peccato ? », e resi l'anima ».

Un devoto nella notte in cui Hasan morì vide in sogno le porte del cielo spalancate, e sentì proclamare: « Hasan al-Basrî è giunto a Dio, e Dio è contento di lui ! » — Conceda Iddio requie al suo spirito !

Roma.

Francesco Gabrieli.

---

(1) Cioè, mi pare, vivendo avrebbe ancora da commettere un peccato, da cui l'intervento sollecitato della morte lo preserva. Donde la gioia del morente che si sente già accolto fra gli eletti.

FRANCESCO STANCARO

XXXI.

Torniamo un momento sui nostri passi ; poichè un punto di sommo interesse per noi rimane a dilucidare, quello della rispettiva posizione dello Scisma stancariano e dello Scisma antitrinitario, così nei rapporti dell'ortodossia riformata come fra di loro.

Calvino aveva un occhio troppo acuto e si era oramai da un pezzo fatta la mano in spulciare le eresie di tra l'arruffio di quelle opinioni eterodosse, per non essersi alfine accorto che il secondo dei due scismi rappresentava, non solo per la Polonia, ma per tutta la Riforma, un pericolo molto maggiore che non l'altro (1). E, pur detestando lo Stancaro ed il Blandrata alla stessa maniera, non mancò di mettere in guardia i Polacchi piuttosto contro il Saluzzese che non contro il Mantovano. Fin dal primo agosto 1560, in una lettera dedicatoria del proprio Commentario degli Atti degli Apostoli al principe Nicola Radziwill. il quale doveva egli stesso finire in pieno Antitrinitarismo, come ha dimostrato testè il Wotschke, lo ammoniva : « Dum Stancarus, homo tumultuosi ingenii, pro sua ambitione qua totus flagrat deliria sua apud vos spargit... ecce ex altera parte medicus quidam, Georgius Blandrata, Stancaro deterior, quo magis detestabili errore imbutus est et plus occultae virulentiae in animo alit. Quo etiam plus reprehensionis meretur eorum facilitas apud quos Servetica impietas tantum favoris subito adepta est » (2). Dal che intanto emerge che fra lo Stancaro e il Blandrata egli

(1) Vedi Doumergue, *Jean Calvin*, VII: *Le Triomphe* ; Neuilly-sur-Seine. 1927, Liv. VI. Chap. I : *Calvin et la Pologne*, pp. 179-507, che per altro non è se non una parafrasi dell'epistolario di Calvino, e in senso, come di solito, ciecamente calvinolatra. Vi sono del tutto ignorati i lavori capitali del Wotschke.

(2) Opp. Calv., XVIII, n. 3232, col. 158.

poneva lo spettro di Serveto, a cui accostava ed accomunava l'ultimo dei due, e non affatto il primo. E nella sua « Brevis Admonitio ad Fratres polonos » rincalzava: « Crassum Stancari delirium merito a fratribus polonicis repudiatum est. Sed dum sibi ab una diabuli astutia cavent, obrepsit alter impostor Blandrata Stancaro deterior » (1). Più tardi, nella lettera già citata del 30 aprile 1563, Calvino contrapponeva allo Stancaro, non più il solo Blandrata, ma i suoi due compagni: « Sunt enim apud vos impuri nebulones (*et vilains poltrons Italiens*), Georgius Blandrata, Valentinus Gentilis, Johannes Paulus Alciatus » (2).

La stessa raccomandazione e la stessa contrapposizione dello Stancaro al Blandrata, per il fatto che quest'ultimo era infetto di eresia servetiana e l'altro no, si riscontra in una lettera del Bullinger all'arcivescovo Uchanski, del 27 maggio 1560, ove è detto: « Cavebitis vobis in istis partibus, non tantum a Stancaro, sed ab omnibus illis, qui cum Ario et Serveto negant divinitatem Christi servatoris. Audio Blandratam quendam medicinam exercentem in istis apud vos partibus inficere Servetano veneno non paucos »(3).

Ma anche più significativo è forse che Giosia Simler, e cioè colui ch'era stato il portavoce dei Riformati elvetici nel ribattere per l'ultima volta le dottrine e le annesse ingiurie dello Stancaro, sentisse omai il bisogno, e quasi il dovere, nell'interesse della causa comune, di ammonire seriamente i correligionarii di Polonia, che si avessero a guardare molto meno da lui che non da quegli Antitrinitarii italiani, ch'erano più di recente capitati in Polonia e che del resto lo Stancaro medesimo condannava. E di fatti, già nella prefazione di quel suo libro antistancariano, il Simler diceva che a scriverlo « non tam me Stancari convitia movent, qui etiam insontes Arianismi damnat, quam multorum bonorum virorum sermones et literae », i quali erano caduti nelle panie di quegli Antitrinitarii. E specificava: « Quoniam apud vos degere audio Valentinum Gentilem et Georgium Blan-

(1) Opp. Calv., IX, col. 633.
(2) Ibid. col. 646.
(3) Wotschke, *Briefwechsel*, p. 108 seg.

dratam, quorum hic perversae fidei de Trinitate non obscura indicia alibi edidit, alterius vero impius libellus in publicum editus extat, non temere metuo ne forte... nonnullis... suum venenum afflaverint ». Concludeva dicendo: « Non potui, cum Stancaro respondissem, vos non alterius periculi admonere, quod mihi priore gravius esse videtur » (1). Ma il coscienzioso e laborioso Simler non poteva restarsene pago a cotesti ammonimenti. Onde, a combattere l'Antitrinitarismo oramai dilagante in tutti i paesi dell'Europa orientale, egli pubblicò poi, qualche anno più tardi, un trattato, accompagnato da una diffusa prefazione del Bullinger e da una sua propria, e dedicato ai nobili ed ai ministri di Polonia, Lituania, Russia, Ungheria e Transilvania (2): trattato così ampio ed esauriente, da valere come il responso collettivo e quasi ufficiale di tutti i Riformati; onde il Beza rinunciò, dopo lettolo, al suo proposito di scriverne uno lui a tale intento (3).

Tanto Calvino quanto il Bullinger quanto ancora il Simler sapevano perfettamente quel che si dicevano, e conoscevano Giorgio Blandrata molto meglio che non i suoi nuovi amici di Polonia, poichè avevano disputato con lui e ne avevano tra le mani quelle dichiarazioni scritte, che il Saluzzese aveva un tempo rimesse al pastore della Chiesa italiana di Ginevra, Celso Martinengo: dichiarazioni così poco ortodosse, che Calvino le aveva qualificate, alla sua solita maniera, *Servetica deliria Georgii*, e vi aveva diffusamente replicato (4).

XXXII.

Ma c'era a Cracovia un uomo, che non la sentiva proprio da quell'orecchio; ed era nè più nè meno di colui, che era succeduto al Lascki nel governo della Chiesa riformata di Polonia e, più specialmente, nel comando della battaglia antistancariana, Francesco Lismanino. La posizione di costui in quelle asperrime

---

(1) Simler, *Responsio*, foll. 2 v. segg.

(2) *De aeterno Dei Filio Domino et Servatore nostro Iesu Christo, et de Spiritu sancto, adversus veteres et novos Antitrinitarios*, Iosia Simlero Tigurino Authore; Tiguri, 1568.

(3) Cfr. Wotschke, *Briefwechsel*, p. 308, n. 1.

(4) Cfr. Trechsel, II, p. 427 sgg., e Opp. Calv. IX, col. 321 sgg.

controversie interevangeliche, e locali ed europee, era delle più critiche ed anzi delle più patetiche, e si fece alfine addirittura tragica. Quel greco di Corfù, vissuto però ed educato fin dall'infanzia in Italia, era evidentemente un'anima candida ed un pochino credenzona. Affettuoso ed espansivo come un buon meridionale, egli si trovava ad urtare di continuo contro quei duri e frigidi uomini del nord, proprio come il manzoniano vaso di terracotta, costretto a viaggiare in compagnia di molti vasi di ferro. Per esempio, scrivendo ai suoi correligionarii di Svizzera, egli non tralascia mai di salutarli personalmente, ricordandoli per nome tutti, ed unendo, per di più, ai propri i saluti della moglie per loro e le loro donne: « Mea uxor salutat amanter tuam coniugem, una cum dominabus Bullingera, Ochina, Gualtera, Biliandra, Pellicana vidua et iuniore, Gessnera, Zwinglia, Simlera, Muraltia, Bellora », ed altre ancora (1). I quali saluti quegli altri si scordavano quasi sempre di ricambiargli, tanto in nome proprio, quanto delle rispettive consorti.

Orbene: il Lismanino si era legato nel modo più stretto ed ormai indissolubile proprio con quel volpone e un poco sornione di Giorgio Blandrata, che l'aveva in mano e ne faceva quel che voleva. Cotesta padronanza del medico saluzzese sul Lismanino si spiega con delle ragioni non solo religiose, ma professionali. Il Blandrata era il medico del Lismanino e gli aveva promesso di guarirlo di una gravissima forma di epilessia, della quale questi aveva sempre molto sofferto (2). La cura non servì però a nulla, perchè il Lismanino finì poi, in un accesso, per cacciarsi a capo fitto in un pozzo e per morirvi annegato. È vero che il medico curante fece una fine anche peggiore, e cioè strangolato in letto da un nipote, impaziente di allungar le mani anche sulla vistosa sostanza che lo zio aveva accumulata con l'esercizio della sua arte e, a quanto pare, anche con la sua avarizia.

Il Lismanino, adunque, suggestionato ed ingannato forse dall'amico, cominciò a giurare sulla di lui perfetta ortodossia

(1) Wotschke, *Briefwechsel*, p. 189 sg.

(2) Cfr. Wotschke, *Francesco Lismanino*, in « Zeitschrift der Historischen Gesellschaft Posen », XVIII (1903), p. 268.

ed a farsene garante in faccia a tutto il mondo, e segnatamente ai correligionari tanto di Polonia quanto di Svizzera. Ma il più di essi non gli credette ad onta delle sue reiterate, diffuse e quasi commoventi supplicazioni e proteste; e i Polacchi presero a denunciarlo agli Svizzeri come incappato anche lui nell'eresia antitrinitaria, e gli Svizzeri a spedirgli avvertimenti su avvertimenti, e poi delle vere e fiere lavate di testa. Ma nulla valse a scuotere quell'uomo di buona fede. Tanto che, quando l'editto succitato del 1564 spazzò via dalla Polonia gli Antitrinitarii italiani, dovette fuggirsene anche lui.

Eppure, è forse soltanto ponendosi dal punto di vista del Lismanino che ci si può relativamente orientare in quel vero dedalo di eresie italo-polacche, che il nunzio papale Bongiovanni paragonava, naturalmente compiacendosene con tutti gli altri Cattolici, alla torre di Babele (1). Per gli Evangelici ortodossi le questioni vitali della Polonia erano due: il *negotium Stancaricum* e il *negotium Blandraticum*. Ad esempio, un povero cristo di ecclesiastico polacco, Alessandro Vitrelin, ch'era stato spossessato della sua parrocchia dai seguaci dello Stancaro e correva rischio di subire lo stesso trattamento dai seguaci del Blandrata, scriveva, il 24 giugno 1563 ad un amico svizzero, a proposito della Polonia: « Italicorum adeo est studiosa morum, ut et religionem antea ab ipsis mutuata sit et nunc Italicorum amplexa fidem, quamvis Italia maxime semper Poloniae incommodaverit, et nunc isti, qui has pestes excitaverunt, Stancarus et Blandrata, quamvis sibi per contradictionem adversentur, Itali tamen sunt. Stancari doctrina mihi multum attulit incommodi, nam ex mea statione eiectus sum et omnibus commodis spoliatus, quod nullo pacto illam amplecti voluerim. Nunc vero nondum apparet, si et quantum mihi Blandratistarum furor nocere poterit » (2).

Il Lismanino per un poco sperò di coprire l'amico, tempestando sullo Stancaro: e il 28 dicembre 1561 scriveva a uno svizzero, vantandosi che « quidquid contra Stancarum hic actum

(1) Cfr. Pastor, *Storia dei Papi*, VIII (trad. Mercati); Roma, 1924, p. 476; e IX (trad. Cenci); Roma, 1925, p. 677.

(2) Wotschke, *Briefwechsel*, p. 195.

est, non Sarnikii (il principale suo accusatore polacco), opera, sed Lismanini actum fuisse » (1). E più tardi, già profugo, prometteva, se gli Zurighesi ed i Ginevrini l'avessero un tantino aiutato : « redirem in Poloniam victor adversus bellum Stancaricum », poichè, diceva ancora : « sperarem posse eradicari Stancarismum ex animis multorum hominum » (2).

Ma poi dovette capire che quel diversivo non bastava più ed allora sostituì, nella coppia degli eretici italiani da combattersi, al Blandrata, Valentino Gentili. Questi arrivato in Polonia si era subito dato attorno, e non senza successo, a far propaganda delle proprie e del tutto personali concezioni cristologiche e soteriologiche, divergenti da quelle così dei Riformati ortodossi come dello Stancaro ; e il suo successo sembra che durasse anche dopo che egli era partito dalla Polonia (3). Si ebbe, per tal modo, una terza corrente teologica, una terza questione, e cioè il *negotium Gentilicium* (4). Il Lismanino ed il Gentili si scontrarono nel Sinodo di Pinczow del 4 novembre 1562 (5). Ed ecco il modo con cui il Lismanino prospettava, in una lettera del 28 aprile 1563, la sua posizione di fronte ai due suoi avversari, e quella rispettiva dei medesimi : « Dicit (il Gentili) deum excitasse Stancarum, ut pseudodeus et pseudochristus detegeretur ex contentione Stancarica ». E soggiungeva : « Cum duobus monstris mihi pugna est acerrima ; hoc vincit Gentilis Stancarum, quod summa modestia utitur in disserendo, cum ille furiis agitatur perpetuo, hinc maius periculum imminet a Gentili » (6). Ove si vede che il Lismanino tentava di opporre una propria graduatoria di pericolosità a quella segnata dagli Svizzeri. Questi dicevano : prima Blandrata e poi Stancaro ; egli invece : prima Gentili e poi Stancaro. Una circostanza però giova a dimostrare

(1) Ibid., p. 143.

(2) Ibid., p. 190.

(3) Scriveva (nel maggio del 1568, quando il Gentili era già stato, non solo sbandito dalla Polonia, ma decapitato) un Polacco al Bullinger : « Ultima secta est asseclarum Valentini Gentilis, qui plurimorum in Lithuania dominantur et apud nos non adeo alte radices fixerunt ». Cfr. Wotschke, Op. cit., p. 292.

(4) Ibid., p. 187 e 189.

(5) Sand, *Bibliotheca*, p. 26 ; Wotschke, *Lismanino*, p. 296.

(6) Wotschke, *Briefwechsel*, p. 179. Cfr. pure, p. 191.

quanto fosse cieca la passione di quei teologi e quanto, di conseguenza, sia difficile raccapezzarsi fra le loro sottili e spesso contradditorie sentenze ; ed è che, malgrado ciò che si è visto, l'avversario più acido che il Lismanino avesse in Polonia, Stanislao Sarnicki, non si peritasse di scrivere di lui a Calvino : « Videmus eum plane huic Gentilismo addictum » (1). Il Lismanino ripagava cotesto suo calunniatore, scrivendo il 15 marzo 1564 a quel suo amico « tedesco-italianato », e cioè al Wolph, precisamente così : « De Vilna scrissi al r. Bullingero et a V. S. in risposta di certe lettere vostre terribili degne d'esser scritte al Stancaro ovver al Gentile od al Sarnitio, turbatori delle chiese polonici, e non a me » (2). Ma sembra che gli Svizzeri avessero capita benissimo la sua manovra ; poichè lo stesso Wolph scriveva che per combattere in Polonia lo Stancaro non era necessario, come faceva il Lismanino, gettare tutta la colpa sul Gentili ; che se questi era colpevole « seditionum in ecclesiis illis suscitatarum », colpevole insieme a lui era pure il Blandrata ; e che Calvino e Bullinger erano adirati appunto perchè il Lismanino voleva scusare il secondo (3).

Ormai lo stratagemma del forse più credulo che non malizioso Lismanino era pienamente sventato dagli Svizzeri. Onde qualche anno più tardi, nel 1568, vivente però ancora lo Stancaro, delle vicende religiose polacche così scriveva da Zurigo il Simler, in principio della prefazione al suo già citato libro *De Aeterno Dei etc.* : « Anni sunt quinque ex quo respondi maledico libello Francisci Stancari... et quoniam eodem tempore quidam Arianismum clam in Polonia plantare conabantur, in Praefatione responsioni meae addita, magnificos... ecclesiarum Patronos et praeterea evangelii Ministros admonui ut sibi ab his caveant, plus enim hic quam ab ipso Stancaro periculi esse. Eventus comprobavit admonitiones nostras non vanas fuise. Confluxerant tum in Polonia Georgius Blandrata, Valentinus Gentilis, Paulus Alciatus, Itali homines, qui de sancta Trinitate pravas opiniones

(1) Op. Calv., XVIII, n. 3503, col. 673.
(2) Wotschke, *Briefwechsel*, p. 218.
(3) Ibid., p. 208.

dudum alibi clam sparserant. Praebuit his hospitium Franciscus Lismaninus... Hi primum simulabant se nihil aliud agere quam ut Stancari delirium una nobiscum refellerent, interea tamen sensim et clam animis multorum instillabant, Christum qua Deus est Patre minorem esse etc. ».

Non è da meravigliare che, seccati di tante turbolenze esiziali alla causa della Riforma, non solo più gli Elvetici, ma i Polacchi ce l'avessero su con gli Italiani. Per cui uno di essi, scrivendo da Parigi il 14 maggio 1572 al già citato Wolph, inveiva contro un suo connazionale, che aveva aderito agli Italiani, con dire : « Qualis autem is homo sit, ego probe novi, qui cum eo anno 1560 in Italia familiariter vixi. Est illi *cor Italicum*. Caetera taceo, nam vos quoque probe nostis Italos. Quam autem callide mihi quoque illi vestri Laelii Sozini, Acontii, Ochini, cum apud vos anno 1557 essem, opinionem suam persuadere conati sunt ! Cavete deinceps Italos » (1).

La confusione delle lingue era tanta in Polonia, per causa segnatamente degli Italiani, che, se i Riformati di Zurigo e di Ginevra tanto tanto riuscivano a raccapezzarcisi, i Luterani di Wittenberg — pur combattendo anch'essi contro l'antitrinitarismo diffondentesi negli Stati dell'Europa orientale (2) — non riuscivano a ben sceverare la parte che vi avesse avuto ciascuno di quegli Italiani, tanto più che non li avevano conosciuti personalmente ; il che non toglieva però, che anch'essi dessero loro addosso, mettendoli addirittura in un fascio con i Turchi. Scriveva infatti il genero di Melantone, Gaspare Peucer, il 15 ottobre 1566, a Teodoro di Beza : « Italorum religionem semper metui. Nunquam enim dubitavi hos, si cognoscere doctrinam ecclesiae inciperent, quam hactenus ad se non pertinere iudicarent, renovaturos esse controversias veteres Περὶ ἁγίας Τριάδας καὶ περὶ λόγου. Idcirco in hac semper fui sententia, multos ex ipsis, si serio Italia a Turcis appeteretur, sponte in eorum castra et templa, abiecta professione nominis christiani, concessuros

(1) Ibid., p. 349. Sull'Acconcio vedi E. Ruffini-Avondo, *Gli « Stratagemata Satanae », di Giacomo Aconcio*, in « Rivista storica », luglio 1928.

(2) Questo dimostra il Ritschl, IV, p. 38, n. 24, rettificando una asserzione del Wotschke, negante tale partecipazione dei teologi di Wittenberg alla lotta contro gli Antitrinitarii polacchi.

esse. De Valentino (e cioè del Gentili, già da mesi decapitato in Berna) velim ad me per otium prolixius, quis et cuius originis, perscribas. Transylvano haec religio aditum ad societatem et coniurationem arctiorem cum Turcis expeditissimum patefaciet. Nec satis novi Gregorium Paulum, Blandratae nomen celebrius apud nos est, alterius Iohannis Pauli Alciati ignotum prorsus.» (1). Una osservazione c'era almeno perfettamente giusta in tutta cotesta tirata; vale a dire che le nuove controversie trinitarie, cristologiche e soteriologiche, sollevate sopratutto dagli Italiani, non facevano che richiamare e rinnovare quelle, che avevano turbata, sconvolta e spesso insanguinata, la Chiesa cristiana nei primi secoli.

XXXIII.

Quale il contegno del nostro Stancaro di fronte a questo nuovo scisma che veniva ad inserirsi in quello da lui provocato, e dinnanzi a questa specie di concorrenza che i suoi connazionali gli venivano a fare sul mercato teologico della Polonia? Li combattè quanto più potè e finchè potè, e cioè fintanto che la reazione combinata dei Cattolici e degli Evangelici ortodossi non li travolse tutti.

L'anno 1563, che aveva visto lo sterminio della comunità dei Blandratisti di Pinczow e la loro dispersione, era stato pure a lui funesto. Era venuto a morire il suo protettore Stadnicki, ed egli aveva dovuto abbandonare precipitosamente insieme ai suoi seguaci il sicuro rifugio di Dubiecko e riparare altrove. Ed ecco le parole con cui lo spietato Orichovio annunziava giubilante ad un amico, con lettera del 14 marzo 1563, il duplice, e per lui fausto avvenimento della contemporanea catastrofe tanto Blandratistica quanto Stancariana: «Mortui enim hoc anno sunt Stanislaus Stadnicki, Stanislaus Baal, Joannes Boner, Joannes Chelmski, Nicolaus Trebuchowski, Stanislaus Lasocki viri nobiles et inter plebem alicuius reputationis, qui dum ruina sua et patriae papatum et Papae nomen in Polonia exstinguere

(1) Wotschke, *Briefwechsel*, p. 274, n. 4.

conantur, ipsi cum impiis et sceleratis doctoribus suis nonnullis morte subita praeverterunt occasum in Polonia Papae, summa ipsius papatus salva. Ita solutus Sathan aperte in horum miserorum ludit morte atque in illorum interitu laetatur. Sed iam et illae haereticorum minae atque clamores ingentes leviores fiunt cottidie apud nos. *Nam et Pinczeviensis Arianorum schola infinitis dissipata sectis e Pinczevio evanuit, et Dubecense Nestorianorum asilum Stancariano dissidio, ut aqua intercute exinanitum, interiit. Stancar e Dubecio fugiens, ni mature e Premislia nostra sese recepisset et in solitudines Soczavienses sese abdidisset, scelestae opinionis poenas nobis absque dubio dedīsset. Ex Pinczevio quoque Ariani pars in Slesiam, pars in Prussiam ac Lituaniam lacerati distractique sectis commigrarunt.* Ita omnis plantatio, quam non plantavit Pater noster coelestis, palam eradicatur et foras mittitur ; ac profecto si in episcopis nostris ea fides esset, quae esse debebat in veris ministris Christi, vestigium huius impiae gentis sacramentariae nullum iam in regno haberemus » (1).

Lo Stancaro, che non ignorava punto il pericolo che gli sovrastava (2), dopo essere andato ramingo per varii luoghi, fra cui Zochow (ove ebbe ad incontrarsi con il Gentili e forse con l'Ochino), aveva avuto la fortuna di trovare, nel 1565, un nuovo protettore nella persona di Pietro Zborowski, signore della città di Stobnica, ed un rifugio nella stessa città. Anzi una casa gli fu ivi donata dal detto signore ; il quale fece ancora di più. Procurò a sue spese la stampa di una opera del Mantovano, che questi, ed era il meno che potesse fare, gli dedicava : « *De trinitate et unitate dei deque incarnatione et mediatione domini nostri Jesu Christi adversus Trideistas, Arianos, Eutychianos, Macarianos, Cerinthianos, Ebionitas et Photinianos libri quatuor, ad magnif. Dom. Petrum Zborovium*, A. D. 1567 ». Era, come già si accennò, una replica al libro contro di lui pubblicato nel 1563 dal Simler. Ma non era, oramai, se non la cocciuta denegazione

(1) *Orichoviana*, p. 544 sg. Perchè l'Oricovio attribuisse tanto ai Blandratisti quanto agli Stancariani la qualifica di *sacramentarii*, vedremo nella seconda parte di questo studio.

(2) Egli scriveva : « Cottidie mihi mors tam a papistis, ut ab episcopo novo Premisliensi, annuntiatur » ; cfr. *Orichoviana*, p. 726.

di un uomo sorpassato, trascurato e, anzi, abbandonato da coloro stessi che lo avevano seguito.

Di fatti, nel seno medesimo della comunità stancariana si veniva facendo strada un vivo desiderio di riconciliarsi con gli altri Riformati. Il suo scolaro Przechadzka, quello medesimo ch'era stato anni innanzi suo messaggero presso Calvino, aveva annodate trattative con il Sarnicki, l'acerbo avversario, come s'è visto, del Blandrata e del Lismanino. Colloquii intervennero fra le due parti in occasione di un Sinodo, tenutosi nell'ottobre del 1567 in Cracovia. Un convegno ebbe luogo il 2 ottobre di quell'anno nel palazzo del palatino di Lublino, a cui dalla parte dei Riformati aveva partecipato anche il Sarnicki. Ma lo Stancaro, che in sulle prime era parso piuttosto remissivo, finì con accalorarsi ed impuntarsi nella disputa. E ogni accordo fallì.

Allora i suoi seguaci cominciarono ad averne abbastanza dello Stancaro, e, qualificando il loro antico condottiero « padre di tutte le turbolenze e seminatore di tutte le discordie », decisero di badare ai fatti loro senza curarsi più di lui.

Lo Stancaro credette di poter parare il gravissimo colpo, pubblicando : « *Francisci Stancari Mantuani libri duo, quorum primus est : Apologia adversus eos, qui eum et morositatis et iracundiae accusant, quique eum, quod concordiam in religione cum haereticis renuat nec cum illis ecclesiam aedificet, damnant. Alter, de vera et recta inter Stanislaum Sarnicium Polonum cum sequacibus et Franciscum Stancarum ineundae concordiae in fide ratione*, 1568 » (nell'interno, 7 dicembre 1567).

Ma le trattative per una riconciliazione seguitarono, suo malgrado. I relativi progetti furono però sottoposti all'esame ed all'approvazione degli Svizzeri. Il 15 marzo 1568 i Polacchi spedivano gli articoli dell'accordo a Gerolamo Zanchi (1). Lo stesso faceva il 16 aprile un *senior* dei Riformati, Paolo Gilowski, scrivendo al Bullinger : « Stancariani, excepto ipso Stancaro maledico, sunt paulo sedatiores, sic dei annuente benignitate et primarii illius sectae asseclae et sequaces sive patroni ac de-

(1) Questa loro lettera è andata perduta, ma è rimasta la risposta dello Zanchi, *Epistolae* p. 35 sgg.

fensores una cum quibusdam ministris nostro coetui se adiungere cupiunt et nobis resipiscentiae suae modum scripto hoc obtulerunt, quod his nostris literis adiunximus orantes, ut Tua Praest. cum d. Simlero ceterisque fratribus communicare velit et nobis fraternum consilium, quod in hac parte sequendum sit, impartire dignetur» (1). Riscriveva il 20 luglio lo stesso allo stesso, dicendo dello Stancaro e del suo scritto apologetico, « Levissimae est vir animae et levissimus, quoad vixerit, permanebit, ut ex eo libello apparet, quem proxime edidit ». Nel giugno Cristoforo Thretius fece un viaggio ad Heidelberg, Basilea, Zurigo e Ginevra, per conferire personalmente al riguardo con quei Riformatori. Gli Svizzeri, pur compiacendosi di quei propositi di conciliazione, sollevarono dei dubbi sui relativi articoli, temendo potessero dar luogo ad ulteriori contese. Proponevano che gli Stancariani accogliessero senza più la Confessione elvetica. Il 1° settembre 1568 Teodoro di Beza incuorava i Polacchi ad accordarsi con i seguaci dello Stancaro ; e volgeva allo stesso Stancaro la preghiera di volersi piegare (2). Ma il Mantovano rimase irremovibile.

Se non che, allorquando tutti i Protestanti polacchi delle varie confessioni, Luterani, Riformati, Valdesi (esclusi però — lo si noti bene — gli Antitrinitarii), sentirono la necessità di accordarsi di fronte al sempre più incalzante pericolo della Controriforma cattolica, e stipularono in un sinodo del 4 aprile 1570 la famosa Unione di Sendomir (3), anche gli ultimi seguaci dello Stancaro vi fecero adesione il 13 aprile. Cosicchè il Bullinger poteva dare notizia del lieto evento scrivendo ad un amico, da Zurigo, il 7 luglio 1570, in questi termini : « Consensus factus est inter ipsos (e cioè i seguaci della Confessione riformata) et Confessionistas Augustenses et Waldenses et *Stancarianos*, ut iam libere coram rege testari possint, nullas inter ipsos amplius esse dissensiones, quas rex se in regno pati noli instituit. Arianos

(1) Wotschke, *Briefwechsel*, p. 293.

(2) Beza, *Epistolae*, n. 28, p. 172.

(3) Cfr. Halecki, *I due ultimi Jagelloni* (in polacco), in « Historia Polityczna Polski », II, 115 sg. Sul precoce scioglimento di cotesta Unione, vedi Bickerich, *Zur Geschichte der Auflösung des Sendomirer Vergleichs*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte, XLIX (1930), pp. 351-381.

(e cioè, gli Antitrinitarii) communiter execrantur et alias sectas, prout exprimitur in confessione » (1).

E così lo Stancaro finì con trovarsi in un completo isolamento; tagliato fuori dal blocco evangelico testè costituitosi ed a cui i suoi seguaci di un tempo si erano accodati, respinto dai Cattolici, avversato dagli Antitrinitarii, egli non avrebbe trovato più in tutta la Polonia un cane a cui accompagnarsi.

Allora, vinto dall'età, dalle preghiere del figlio, dal consiglio del suo protettore, che mirava a farsi capo dei Riformati e voleva ingraziarseli, il fino allora indomito lottatore si piegò: ed in un convegno ch'ebbe luogo in Oslica lo Stancaro abiurò la sua particolare dottrina cristologica e soteriologica, e rientrò nel seno della ortodossia evangelica.

Ma la passione della lotta non l'aveva punto abbandonato. Riconciliato con i Protestanti, aveva ripreso a tempestare contro i Cattolici, tanto per rifarsi, forse, una verginità evangelica, e per tenersi in forma. Risulta, infatti, che nella città di Kozno, nei pressi di Lublino, egli si era scagliato contro la Messa cattolica, eccitandovi una violenta agitazione contro la Chiesa romana. Ed a confutazione del sacrificio della Messa pubblicò il seguente opuscolo, dedicato ancora al suo ultimo protettore Pietro Zborowski: *Tria Papistarum fundamenta seu asyla praecipua pro suo ficto missifico sacrificio tuendo demoliuntur et subvertuntur*; Stobnitiae, 20 dicembre 1570.

XXXIV.

Francesco Stancaro morì di settantatre anni, il 12 novembre 1574, in Stobnica. Ed è molto probabile che la notizia della sua morte sia stata appresa da tutti — e segnatamente dagli ecclesiastici evangelici, senza distinzione di fazione e di nazione — con un senso di vero sollievo, per quanto i suoi morsi, di cui tutti avevano provato le traffitture, fossero oramai quelli di una bocca sdentata (2).

---

(1) Bullinger, *Korrespondenz*, III, p. 199 sg.

(2) Di questo senso di liberazione lo Stancaro avrebbe potuto avere un qualche preannunzio già in vita se avesse potuto leggere il modo, con cui la falsa voce della sua morte era comunicata a uno Svizzero in una lettera di un Polacco del 22 giugno 1565; cfr. Wotschke, *Briefwechsel*, p. 242.

Ma ci fu nella fine di quell'uomo e nella sua posterità qualcosa di altrettanto singolare quanto nella sua vita, e quasi di paradossale.

Egli morì — dopo tante contese furibonde, dopo tante fughe precipitose, dopo tante affannose ricerche di un rifugio e di una difesa — placidamente, nel proprio letto, in una casa propria, assistito dalla moglie e dal figlio: — fortuna davvero sorprendente e, si direbbe, quasi immeritata, chi ricordi quanto poco egli avesse fatto per guadagnarsela, chi pensi alla fine miseranda di tanti altri di quei nostri profughi, che valevano tanto più di lui: di un Ochino, ad esempio. Ma non basta. Quel signore polacco, lo Zborowski, che già lo aveva accolto sotto la sua protezione in Stobnica, che gli faceva stampare i libri, che gli aveva anzi donato una casa, fece per lui anche di più. Gli ottenne dal sovrano la cittadinanza polacca, non solo, ma addirittura il titolo nobiliare. La cosa è così straordinaria, che il Wotschke sembra dubitarne (1). Ma il Daugnon la dà per sicura, e menziona la famiglia Stancari fra le italiane naturalizzate in Polonia nel 1569 (2), e fra le nobilitate lo stesso anno (3). Anzi egli soggiunge (4): « Dai discendenti di Francesco Stancaro (o Stancari), in Polonia, formossi un altro ramo in Russia, le cui armi gentilizie sono le medesime delle case d'Italia e di Polonia »; e dà, per di più, di tali armi una descrizione araldicamente perfetta (5). Che più avrebbe potuto ripromettersi chi avesse reso a quella sua remota patria di adozione i servigi più segnalati?

Ma se il mondo polacco, quello politico più specialmente, si mostrò da ultimo verso la persona e verso la memoria del nostro Stancaro piuttosto indulgente e quasi benevolo; non altrettanto può dirsi dei Protestanti dei diversi paesi, ov'egli aveva accese tante risse disastrose per le fortune della Riforma.

---

(1) Wotschke, *Geschichte*, p. 192. Egli farebbe ad ogni modo risalire tali concessioni già all'anno 1567.

(2) Daugnon *Gli Italiani in Polonia*, I, p. 6.

(3) Daugnon, II, p. 14.

(4) Daugnon, I, p. 271.

(5) Il Ciampi, *Bibliografia*, III, p. 68, elenca fra i Sociniani di Polonia: « Franciscus Staucarus senior, et Stancarus iunior Mantuani ».

Ancora undici anni dopo che il Mantovano era scomparso, un teologo luterano, Giovanni Wigand (1), così litigioso anch'egli da meritare di essere qualificato dal suo principe un « ehrenrührige Betrüger gemeinen Friedens » (che fa proprio il paio con quella certa qualifica data allo Stancaro, che s'è vista a suo luogo), pubblicava contro di lui e contro il suo sistema teologico addirittura un volume (2). Si scusava nella prefazione l'autore di tornare sopra un argomento, che i più ritenevano come ormai superato ed esaurito, dicendo che lo avevano spinto a farlo alcuni buoni uomini, i quali « aiebant repullulascere nonnihil illud Stancaricum dogma, et commonefactionem paulo accuratiorem fore pernecessariam et salutarem ». Il libro primo è dedicato, come dice il titolo stesso, alla esposizione della dottrina ortodossa sulla mediazione di Gesù Cristo (pp. 1-62). Il secondo alla storia della controversia stancariana e alla confutazione della dottrina del Mantovano (pp. 63-159). Osserva acutamente il Wigand come questi fosse stato quasi accidentalmente spinto alla formulazione della sua opinione dall'antagonismo a quella di Osiander, e dall'eccesso medesimo della sua opposizione a quest'ultimo. Di fatti lo Stancaro, « in eo conflictu effrenatius progrediens, in alterum extremum impingit ». Ed ecco il modo, con cui la sua particolare dottrina si sarebbe formata, e i materiali con cui sarebbe stata costrutta : « Ex scriptis autem Stancari de hac controversia editis, satis apparet, quod hoc dogma non tum primum animo conceperit, quando adversus Osiandrum praelium suscepeit, sed quod secum in Prussiam illud ipsum attulerit, idque ex Magistro sententiarum, quem, dum in Monasterio vitam egit, totis visceribus hausit atque retinuit. Nam is hoc dogma lib. 3. distinct. 19. ex professo tradit. Huic alii Scholastici disputatores, ut Thomas, Bonaventura, Biel et similes adstipulantur, quos itidem ille avide imbibet. Quod igitur in pectore suo conceperat atque fovebat Stancarus, nunc in ista velitatione cum

(1) Sul Wigand (1523-1587), cfr. (Wagenmann) C. Kawerau in « Real-Encyklopaedie für prot. Theologie und Kirche, XXI (1908), pp. 270-274.

(2) *De Stancarismo. Dogmata et Argumenta cum solutionibus, quibus praemissa est Methodus de Mediatione Christi*, collecta per D. Iohannem Wigandium, episcopum Pomeraniensem; Lipsiae, 1585.

Osiandro, promit atque ostentat, mordicusque defendit ». Dopo una rassegna sommaria delle successive vicende, a noi oramai ben note, della questione stancariana, il Wigand imposta la sua confutazione, secondo la più genuina tradizione scolastica, in questo modo. Elenca prima i concetti (i *dogmata*, com'egli li chiama) che formano la trama del sistema dello Stancaro (pp. 69-73); e poi racchiude in quarantaquattro sillogismi le dimostrazioni (e cioè gli *argumenta*) dello Stancaro, sillogismi di cui il Wigand recimola le rispettive proposizioni dalle varie opere di lui (pp. 74-159). Si sforza poi il Wigand di smontare i singoli sillogismi, ora sostenendo che la conclusione è più ampia delle premesse, ora che le premesse sono troppo generiche, ora che o la maggiore o la minore manca di fondamento nelle Sacre Scritture, ora che sono un semplice trucco da prestigiatore, ora un « impudens et sceleratum mendacium », ora che la conclusione « non valet una cassa nuce, imo delira est », ora che lo Stancaro è un semplice « fumi et fungorum venditor », e così via, con altre imputazioni di arbitrarietà, di bestemmia, di eresia, di « manifesta et tetra calumnia », e, naturalmente, di incorreggibile storto ragionare e di una costante « ignoratio elenchi », e non senza a volte — sarebbe da stupire che ci mancasse questa nota, e cioè qualche porcheriola del solito puzzo — conchiudere che : « iacet ista argumentatio, iste aries Stancari in stercore ». Dell'attendibilità delle confutazioni stesse, rispetto alla sostanza, avremo occasione di occuparci più innanzi.

Quanto poi alla fama postuma dello Stancaro basti accennare che già agli ultimi di quel secolo Corrado Schlüsselburg lo collocava, in certo suo catalogo, fra gli eretici (1). E così altri autori. Del resto contro di lui hanno tuttavia, se non più imputazioni di eresia, gravi parole di biasimo anche gli storici moderni (2); e s'è visto il giudizio, che ne diede da ultimo il suo biografo e che non potrebbe essere più severo e sprezzante.

(1) Schlusselburg *Catalogus Haereticorum*, Lib. IX ; Francofurti, 1599.

(2) Cfr. p. es. Tschackert, *Stancarus*, in « Allgemeine Deutsche Biographie », Vol. 35 (1893), pp. 436-439 ; (Schmidt) Benrath, *Stancarus*, in « Realencyklopaedie », XVIII (1904), pp. 752-54, e XXIV (1913), p. 528.

XXXV.

Se non che, studiando la fama che dello Stancaro è rimasta nei paesi i quali furono teatro delle sue gesta, un fatto mi è occorso di rilevare, incomparabilmente più singolare e interessante di quelli che testè si sono ricordati : un vero *curiosum*.

Si è visto (cfr. paragr. XIII), che i Tedeschi, a cominciare dal Melantone, davano allo Stancaro del *fetente*, nel senso tutto materiale e fisico della parola, e che finirono — con uno di quei giochi di parole di cui essi per scherzo e per scherno a volte abusano — con fare di lui il Fetente per antonomasia, cioè: *Stankar* = *Stänker*. Poichè l'aggettivo tedesco *stänker* (dal sostantino *Stank*, fetore, puzza) ebbe un primo significato materiale, quello appunto di *fetente, puzzone*.

Si è visto pure che lo Stancaro veniva designato, nei paesi dell'Europa orientale (Prussia, Slesia, Polonia ecc.), che videro le sue più clamorose e scandalose battaglie teologiche, come il più grande degli attaccabrighe, come, dicevano, il seminatore di tutte le discordie e il padre di tutte le turbolenze. E allora è evidente che la qualifica di *stänker* gli si sarebbe convenuta perfettamente in quel suo secondo significato, non più originale, ma derivato, ch'esso acquistò più tardi ed ha oggidì nella lingua tedesca, e cioè nel significato tutto spirituale e metaforico di *litigioso, rissoso, attaccabrighe* e così via.

Il passaggio da un significato all'altro della parola *stänker*, dall'originale cioè al derivato, dal materiale allo spirituale o metaforico, sarebbe perfettamente comprensibile anche solo concettualmente. Ed il comprenderlo riesce particolarmente agevole a noi Italiani, ricordando la facilità con cui, segnatamente i nostri Meridionali, danno del *fetente*, del *puzzone* e così via, ai loro avversari o anche solo alle persone antipatiche ancorchè ineccepibili quanto al sentore del loro corpo. Ond'è che anche in Germania si sarebbe potuto avere, e forse si ebbe, una evoluzione ed estensione dell'aggettivo *stänker* somigliante a quella che va accadendo da noi quanto all'aggettivo *fetente*, e cioè una evoluzione od estensione affatto spontanea, indisciplinata e quindi sfuggente ad ogni determinazione di luogo e di tempo. Di fatti, già Lutero poteva — riferendosi però al sostantivo *Stank* — dire che era una

vera birbonata di certi diffamatori, « dass sie einen Stank über uns machen wollen bei fremden und unbekannten », e cioè « che vogliano metterci in cattivo sentore presso stranieri e sconosciuti ».

Senonchè il trapasso dall'uno all'altro significato di *stänker* ebbe nella lingua tedesca ben altro rilievo, ben altra determinatezza e, quindi, ben altra importanza, che non da noi. E, di conseguenza, lo si potè perfettamente documentare. Difatti, di cotesto trapasso è rimasto il segno nella stessa lessicografia tedesca, la quale reca alla parola *stänker* i due significati, e cioè prima l'originale e poi il derivato. Nulla di simile è accaduto invece presso di noi ove i lessici non recano, come ognuno sa, alla parola *fetente* se non il suo significato fisico o materiale ; non avendo potuto ottenere l'uso comune e volgare dell'altro senso consacrazione lessicografica. In Germania poi di cotesto trapasso si sono potuti fissare due dati rilevantissimi : l'epoca in cui esso avvenne e la regione. Ancora. In Germania il significato derivato e metaforico finì con sovrapporsi al primitivo e materiale ; che dovette, in certo modo, ripiegarsi dalla radice *Stank* sopra la radice *Stink* ; e allora *stinker* si è sostituito in questo primitivo senso all'antico *stänker*. Di tutto questo noi possiamo avere una testimonianza negli stessi nostri dizionarii tedesco-italiani. Il più ampio di essi, quello di Bulle e Rigutini, registra, alla parola *stänker*, il suo significato antico con un semplice rimando alla parola *stinker* ; mentre traduce il secondo senso con le corrispondenti parole italiane *attaccalite*, *guastafeste*. Invece altri dizionari di minor mole, come (cito il primo che mi capita sotto mano) quello di Grünwald e Gatti, tacciono affatto del primo significato e non registrano più che il secondo. Ma una ultima conseguenza è derivata da tutta cotesta evoluzione. Mentre, invero, l'aggettivo *stänker* si conveniva, nel suo significato primitivo, tanto alle cose quanto alle persone, nel suo secondo significato, divenuto il più usuale e si potrebbe dire quasi esclusivo, esso non si può più evidentemente riferire che alle persone.

Consultiamo ora il più meritamente autorevole in questa materia fra i lessici tedeschi, quello classico dai fratelli Grimm (1).

---

(1) Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, s. v.

Dopo aver segnata la storia della parola *stänker*, dalle sue più remote origini in poi, secondo il suo primordiale significato, essi passano a toccare del secondo significato in questi termini : « Von Menschen gewöhnlich in einem bestimmten übertragenen Sinne, ...italienisch : *attacca-brighe*, *guasta-feste* etc. » (E cioè : riferito più comunemente a uomini in un certo senso traslato, come l'italiano attacca-brighe, guastafeste). Non è, intanto, da trascurare che qui si sia trovato, in primo luogo, proprio nella nostra lingua il termine meglio corrispondente e più pittoresco per esprimere il secondo senso della parola tedesca. Il sorgere ed il prevalere di questo secondo senso è poi spiegato con dire : « che appunto questa nuova *nuance* nel significato di *stänker* sia diventata la prevalente, dipende di certo dalla assonanza fonetica con *zänker* (litigioso) ». Soggiungono infine i Grimm queste tre rilevatissime notizie : *a*) che l'uso dell'aggettivo *stänker*, nel secondo senso, si incontra soltanto nel Seicento ; *b*) che esso deriva esclusivamente da autori della Slesia e delle regioni finitime ; *c*) che, infine, in Prussia la parola veniva latinizzata in questo modo : *stancarius*.

Quest'ultimo termine, intanto, non può non aver richiamato alla mente del lettore di questo studio il nome del nostro Stancaro o Stancari, latinamente *Stancarius*. Il quale — non lo si può certo negare — quella qualifica oltraggiosa si sarebbe pienamente meritata, e se la sarebbe di sicuro sentita applicare del suo vivente come quella ch'era sorta proprio nei luoghi delle sue beghe più famose, se non ci fosse stato l'ostacolo del tempo, essendo essa entrata in uso soltanto dopo la sua morte. Eppure — ad onta di ciò, ed anzi, tenuto conto appunto del tempo, in cui tale uso prevalse — il ricordo ed il nome dello Stancaro sono caduti in mezzo a cotesta storia della parola *stänker*, e vi rimasero, sto per dire, incuneati.

Uno dei più noti e meritamente pregiati dizionarii di due lingue moderne, quello tedesco-francese e francese-tedesco dei signori Sachs e Villate, registra in questo modo i due significati della parola (1) :

---

(1) Sachs-Villate, *Encyclopädisches Wörterbuch der franzözischen und deutschen Sprache*, s. v.

« Stänker : A. *personne puante* etc. ; B. (Stancarus Koenigsberger Gelehrter, 1520) *querelleur* etc. ».

È di tutta evidenza che il nostro Stancaro c'è entrato per qualche cosa nel provocare o quanto meno agevolare il trapasso di *stänker* dal significato primitivo al derivato. Ma ci si può muovere questa grave obbiezione : come mai di un così curioso fatto nulla sanno i Grimm, che si appagano, per spiegare il detto trapasso, dell'assonanza *stänker* = *zänker* ? Noi non sappiamo rispondervi che con quest'altra, forse più imbarazzante obbiezione : come mai i signori Sachs e Villate, lessicografi diligentissimi certo, ma tanto meno dotti dei Grimm, avrebbero tirato in campo il per loro assai misterioso e malnoto Stancaro ? Del quale mostrano di ignorare che fosse italiano, e lo danno per un dotto di Königsberg unicamente perchè vi insegnò e perchè sostenne in quella capitale della Prussia orientale (ove, ricordiamo, sorse il termine *stancarius*) una disputa famosa, di cui però sbagliano la data. Orbene, la stessa imprecisione dei loro riferimenti ci dimostra che lo Stancaro non se lo sono inventato loro. È chiaro, quindi, che essi lo hanno pescato in qualche autore, che la sapeva più lunga di loro. Autore, che per altro fu ignorato o trascurato dai fratelli Grimm.

Ma quale sarebbe stato cotesto autore, e cioè quale il *Gewärsmann* dei signori Sachs e Villate ? Confesso che non sono riuscito a rintracciarlo, per il difetto dei mezzi di ricerca, che erano a mia disposizione, ed a malgrado dell'aiuto datomi da colleghi di me assai più competenti (1).

Questo però non toglie che la esplicita indicazione dei due citati lessicografi, corroborata da quelle concordanze perfette di tempo e di luogo, che si sono viste, mi faccia persuaso che precisamente il malfamato Stancaro sia stato il tramite personale di quel trapasso dal senso primitivo al derivato di *stänker*. Questo non escluderebbe, per altro, la concorrenza della assonanza fonetica con *zänker* ; ma la relegherebbe in seconda linea, soltanto come coefficiente sussidiario.

(1) I professori Bruno Migliorini, Lionello Vincenti e Lavinia Mazzucchelli, che vivamente ringrazio.

Si avrebbe pertanto un bel caso di trapasso da un nome proprio ad un nome comune (*Eigenname als Gattungsname*, come dicono appunto i Tedeschi); e il caso sarebbe tanto più singolare in quanto si tratterebbe di trapasso di un nome proprio italiano ad un nome comune tedesco (1).

E così la storia già per tanti versi straordinaria di Francesco Stancaro avrebbe ricevuto questa specie di sigillo definitivo, che, scomparsa da secoli la sua persona, rimasto qualche barlume del suo pensiero semivelato fra le astruse elucubrazioni dei teologi; una vistosa traccia però di lui, una non certo bella traccia (quel Veneto, di cui si è detto al paragr. VI, l'avrebbe paragonata volentieri alla traccia di un lumacone), si è protratta nei secoli ed ha lasciato di se una impronta ormai indelebile sul patrimonio culturale di un grande popolo come il tedesco. Ed è assai verosimile allora, che se il vendicativo, vanitoso e grossolano Stancaro avesse mai potuto avere di tutto ciò il più lontano sentore, si sarebbe ritenuto appieno compensato di tutti quegli atroci improperii, di cui i suoi avversarii lo avevano gratificato, e ch'egli — ad onta di quei *torrents d'injures*, come diceva il Bayle, che soleva riversare su di loro — morì forse con il rimpianto di non aver ricambiati in sufficiente misura.

Torino.

FRANCESCO RUFFINI.

---

(1) Qualcosa di somigliante sarebbe accaduto quanto ad un altro dei più violenti polemisti, che la Riforma ricordi, l'istriano Mattia Flavio (Illirico), dal cui nome sarebbe derivato il termine popolare della Turingia: *Flez*. Cfr. Hase, *Kirchengeschichte*; 11 Ed., Leipzig, 1886, I, p. 222.

LA SUPERRAZIONALITA' DEL DIVINO

Forse per virtù della scintilla divina, ch'è in lui, l'uomo ama affrontare il problema del divino. A questo problema lo trae il suo sentimento ; ma dal trovarne la soluzione lo trattiene la sua ragione, perchè la ragione vorrebbe rendersi conto di chi, o di che cosa sia Dio. La ragione, per congenito suo difetto, prende sè come metro, e giudica o definisce riferendosi a sè.

Dio, dunque ? È un immenso uomo, dotato d'intelligenza somma, di volontà somma, di conoscenza somma, di potenza somma, di tutte, insomma, le facoltà umane in sommo grado. In altri termini, così antropomorficamente concepito, Dio è una persona, e la sua personalità incommensurabile si rivela, per noi piccole persone, che siamo gli uomini, con la sua completa potestà di volere e di fare e di sapere, — in confronto della nostra volontà e della nostra possibilità e della nostra mente — anche ciò che sappiamo essere contrario alle leggi stesse che reggono il mondo.... e che evidentemente Dio stesso deve aver volute e stabilite.

Ma questa concezione val quanto dire che Dio può commettere arbitrii, che può sovvertire l'ordine costituito della Natura. E perchè, allora, non lo sovverte ? Forse perchè lo ha stabilito Egli stesso ? In tal caso, però, egli sarebbe vincolato dalla propria volontà, con limitazione della propria volontà, mentre nella eventualità opposta, si giungerebbe all'assurdo della possibilità che Dio contraddica sè stesso.

Dio, dunque, non può avere, antropomorficamente, una personalità. Se d'altro canto, lo si concepisce come quella Intelligenza e quella Volontà diffusa per ogni dove, automatica e immutabile motrice del congegno cosmico, costante e perenne ispiratrice degli atti, dei sentimenti e dei pensieri di tutti gli uomini, Dio non è più ; al suo posto, si è collocato un concetto astratto.

E se, panteisticamente, si pone il Tutto come Dio, se in altre parole si concepisce Dio come unico Ente ed Esistente, al di fuori del quale non c'è nulla che non sia sempre Lui, siamo allora noi uomini che non siamo più, ridotti a meri automi, a marionette inconsapevoli persino dei fili che ci muovono a recitare la commedia della vita.

E allora ? Dio ha o non ha personalità ? ha o non ha individualità ?

Il caso è analogo a quello del libero arbitrio, dell'infinità dello spazio, dell'eternità del tempo. Ci si trova dinanzi a una delle antinomie della ragione. E la ragione, facoltà eminentemente analitica dell'uomo, anche quando conchiude le sue analisi con una sintesi, è impotente di fronte a Dio.

Il concetto, infatti, d'individualità, di persona, è eminentemente frutto di un processo di distinzione, di un principio di opposizione. L'individuo è tale in quanto si distingue dagli altri e si contrappone al resto dell'universo. Può mai ammettersi di Dio, ch'Egli sia l'esponente del principio di opposizione ?

Anche il concetto dell'impersonalità è, logicamente, frutto del medesimo processo di distinzione e principio di opposizione, poichè nella mente umana vive come contrario della personalità, e nega quelle facoltà di volontà e di pensiero che ad essa sembrano caratteristiche dell'individualità. Un Dio impersonale non può dunque essere Dio.

Occorre perciò trascendere i due concetti di personalità e d'impersonalità, anche a costo di superare le vie della ragione. La somma Entità è perfetta e compiuta in sè, e non è già perfetta per un'opposizione a quanto non è il suo Sè. La Somma Entità è persona e non è persona ; ha tutte le doti della persona e nessuna delle limitazioni della persona ; non può adeguarsi a concetti, che sono effetti della finitudine della nostra mentalità. Parlare di personalità e d'impersonalità di Dio significa bestemmiare Dio.

Di questa verità conviene convincersi e rendersi conto ; una tale giusta convinzione vale infatti a eliminare una preoccupazione che alberga nell'anima di molti, che pur hanno raggiunto invidiabili altezze di spiritualità e di sapienza. Pensano questi, che Dio è lo spirito universale, al quale l'uomo deve tendere e col quale, magari dopo lungo e penoso cammino attraverso ripetute vite terrene, arriverà un tempo a ricongiungersi. Ma, si domandano essi, il giorno in cui l'individuo si sarà ricongiunto con la coscienza universale di Dio, conserverà la sua autocoscienza, ossia conserverà coscienza della propria individualità, o si perderà, si dissolverà nella divinità senza serbare traccia di sè ?

Il problema, posto a questo modo, è semplicemente assurdo : esso è frutto di una concezione antropomorfica della trascendenza.

Per il mondo divino non possono esservi distinzioni, neppure fra conoscenza e autocoscienza. La conoscenza, quale noi l'intendiamo, è un'astratta relazione che si stabilisce fra l'uomo e le cose ; astratta perchè puramente mentale, ideale, priva di qualsiasi realtà, ed espressione

quindi del distacco fra l'uomo e le cose stesse. Ma questa forma di conoscenza è puramente contingente; è conseguenza del processo di progressiva materializzazione e meccanicizzazione della mente umana, della clausura a cui si è condannato l'io umano, segregandosi dalla natura per meglio realizzare la propria piena individualità. Una volta, nei tempi antichissimi, e ancora nei periodi storici dell'èra antica, la conoscenza umana era a un tempo meno subbiettiva e meno obbiettiva di oggi, e si fondava sopra una comunione reale che legava un uomo all'altro, e gli uomini alla Natura. Conoscere era realizzare, era tendere a identificarsi col conosciuto. Di questa antica forma di conoscenza, oggi che l'uomo si è totalmente contrapposto al mondo, non è rimasto, scarsa ma sacra reliquia, che l'autocoscienza.

Ma che cos'è l'auspicato ritorno a Dio se non il riacquisto pieno, completo, illimitato di quella conoscenza, che è realizzazione, che è identificazione? Non è forse Dio piena, completa, illimitata autocoscienza? Non è l'omniscienza divina la stessa autocoscienza divina? È autocoscienza perfetta — se si può usare n'espressione così impropria, come quella di « parte » per parlare di cosa che è una e non ha parti — è autocoscienza perfetta in ogni sua parte. La conoscenza e l'autocoscienza di un uomo, assurgendo al divino, sparisce, non già perchè venga meno, ma perchè vengono meno le distinzioni di cui si alimenta. La completa autocoscienza del tutto implica l'autocoscienza delle singole sue parti; senza però la separatività che distingue le parti fintantochè non costituiscano un tutto.

Questa dizione, s'intende, è assai impropria, perchè quando manchi la separatività, non esistono più nè parti nè tutto, e quelle s'identificano con questo.

Noi stessi sperimentiamo di continuo in noi questo integrarsi della nostra autocoscienza con l'afflusso di elementi nuovi, che costantemente giungono a noi da fuori; noi crediamo di ricordarli, questi elementi nuovi, fintantochè non ci siamo abituati ad essi e ce li teniamo mentalmente di fronte; e reputiamo invece di averli dimenticati, dopo che, penetrati ormai nella nostra coscienza, essi vi hanno preso così stabilimente stanza da esser divenuti parte della nostra seconda natura. Essi hanno cessato di essere elementi a noi esteriori, per sè stanti; ma pure noi, per il fatto di esser in parte loro, non siamo più i medesimi di prima: abbiamo, senza avvedercene, coscienza di loro.

E così sono tanti altri problemi: quello, per esempio, del libero arbitrio, nel quale non vediamo la libertà altro che in opposizione alla necessità, solo perchè non sappiamo concepire la libertà se non come

arbitrio dell'individuo in opposizione alla suprema sapienza. Così l'altro problema, se il divenire proceda deterministicamente per legge di causalità, o per finalità, per un movente a quo o per un fine ad quem. E si potrebbe seguitare ancora.

Queste antinomie, la mente umana è impotente a superare, ossia a conciliare in sè. Non per questo essa è però autorizzata a negare che l'antinomia debba e possa risolversi, poichè la stessa forza del ragionamento ci dimostra che l'antinomia non può restare insolubile. L'unica conclusione legittima, a cui la mente può dunque arrivare, è che vi sono dei problemi di cui essa comprende che esiste una soluzione, ma che essa stessa non è in grado di comprendere e di sciogliere ; che vi è insomma un limite, oltre il quale nell'uomo cessa la gamma della comprensione mentale, e deve invece destarsi una nuova facoltà di ordine più elevato e più spirituale, capace di cogliere la verità per immediata intuizione, per diretta realizzazione, fuori dalle astratte impalcature dell'arida intelligenza.

Quest'abdicazione è il supremo sforzo, a cui possa giungere l'umana mente ; in questo riconoscimento delle proprie limitazioni, e della propria impotenza a procedere oltre, essa tocca l'apice della sua forza, e direbbe il Manzoni, « a un dipresso come l'ultimo moccolo rimasto acceso d'un'illuminazione, fa vedere gli altri spenti ».

Roma.

G. A. Colonna di Cesarò

EVOLUZIONE, PENSIERO E FINALITA'

Uno degli aspetti più caratteristici sotto cui si presenta il concetto d'evoluzione è indubbiamente il suo rapporto col problema della conoscenza. La semplice enunciazione d'un tale rapporto esige evidentemente la contrapposizione di due realtà ben distinte : equivale ad ammettere « a priori » un dualismo tra qualche cosa che evolve, si sviluppa e progredisce indipendentemente dall'esser pensato da me, e il mio pensiero stesso. Questo dualismo, che va considerato quale presupposto gnoseologico necessario di qualsiasi esperienza, dev'essere pure riconosciuto da coloro che son propensi a contemplare l'Essere in senso monistico (idealisti assoluti di tipo hegeliano, o monisti idealisti come Fechner, monisti meccanici come Haeckel).

La disamina del rapporto tra evoluzione e pensiero non può apparire inutile ad oziosa neanche a coloro che fanno professione d'idealismo soggettivo e riducono tutta la realtà ad un puro e semplice atto di pensiero ; poichè, com'è noto, questi pensatori non hanno, neppure essi, potuto sfuggire all'esigenza sopraccennata, e sono stati costretti, per dare un senso umanamente afferrabile alla loro dottrina, a postulare quella dualità metafisica dalla quale hanno cercato invano di tenersi lontani e ch'è stata sempre, per così dire, la loro bestia nera. Infatti, accanto ad un soggetto empirico, non hanno essi predicato e continuano tuttora a predicare l'esistenza d'un soggetto trascendente, per quanto quest'ultimo non sia che una semplice astrazione, un'entità logica più che metafisica e teologica, incapace di vivificare e dar consistenza a checchessia, non troppo dissimile da certe quiddità così tenute in onore nell'epoca della bassa Scolastica ?

La stessa critica può esser fatta nei riguardi dell'atomismo materialistico : secondo questo sistema, come si sa, il pensiero non sarebbe che il risultato della disposizione degli atomi, un prodotto dell'organizzazione materiale, una secrezione della materia grigia cerebrale, secrezione che si opererebbe press'a poco nella stessa maniera in cui avviene quella della bile da parte del fegato. L'atomismo poteva forse apparire sostenibile, o almeno meritevole di qualche considerazione, ai tempi di Democrito e d'Epicuro, e a quelli più recenti di Gassendi e di Descartes (sebbene anche allora esso fosse facilmente confutabile) ; ma oggi non più, in seguito alle ben conosciute indagini di Clerk-Maxwell, di Crookes, di Lodge e di tanti altri fisici, circa la costituzione della materia (elettroni, raggi catodici, centri d'energia, ecc.). In tal modo oggi si può, senza tema, assumere che l'atomo solido e indivisibile dei materialisti non è che

una finzione pseudo-scientifica, venendo ormai ripudiato anche dalla stessa scienza empirica.

Si ha dunque, come ben si vede, un'uguale impossibilità di ridurre tutto al dato empirico (oggetto) da una parte, o tutto al pensiero (soggetto) dall'altra ; e ciò perchè appunto il monismo gnoseologico, tanto sotto il primo quanto sotto il secondo aspetto, non potrebbe che metterci di fronte a delle difficoltà senza speranza di trovarne una soluzione plausibile; ci trarrebbe, cioè, in presenza di residui che resterebbero inesplicati.

Questo che può chiamarsi preambolo al nostro discorso ha unicamente lo scopo di mostrare la necessità che il problema dell'evoluzione venga trattato sul terreno filosofico oltrechè scientifico (biologico), ossia dal punto di vista gnoseologico (problema della conoscenza), e metafisico-etico (principio di finalità, che, ad ogni modo, si riconnette al problema della conoscenza).

Il termine moderno d'evoluzione è, com'è noto, troppo vago, perchè se ne possa dare una definizione precisa : esso significa, nella sua accezione più comune, accrescimento, sviluppo d'un essere, sviluppo che può essere dovuto a cause esterne all'ente stesso : ambiente, selezione naturale, legge d'eredità (Geoffroy St. Hilaire, Lamarck, Darwin) ; oppure a cause d'ordine interiore, come per esempio l'aspirazione costante, esistente in tutti gli esseri viventi a sorpassarsi ad ogni momento : frutto d'una volontà preesistente in natura, anzi costituente l'essenza di essa natura. Quest'ultima specie d'evoluzionismo è, come si sa, di marca tedesca, risultando implicita nel volontarismo di Schopenhauer e nella teoria dell'Inconscio di Hartmann ; ed esplicita nel parallelismo psico-fisico di Fechner, Paulsen e seguaci.

Comunque si voglia, il concetto d'evoluzione non può, in nessun caso, essere dissociato da quello di finalità, per quanto alcuni filosofi — in ispecial modo i monisti meccanici di tipo haeckeliano — si siano sforzati e si sforzino tuttora di provare il contrario, pretendendo di ridurre l'evoluzione ad un susseguirsi meccanico di fenomeni. Però, anche coloro che vogliono escludere dal fatto dell'evoluzione ogni e qualsiasi intervento di cause intelligenti, non possono astrarre completamente dal dare una veste *teleologica* alle loro speculazioni ; e ciò, per non cadere nell'incomprensibile e nel mostruoso.

Ammettere un'evoluzione senza un termine finale, e quindi anche senza un termine iniziale, non ha maggior senso che ammettere una causa senza un effetto corrispondente ; e poichè l'effetto della causa evoluzione non è che il perfezionamento d'un tipo — si tratti d'individuo o di specie, non importa — ognun vede come accanto al processo biologico sia necessario riconoscere l'attuarsi di valori etici. Anzi, questo carattere

morale, e quindi storico, dell'evoluzione (inquantochè storia non significa pura cronaca di avvenimenti, bensì il realizzarsi, lo svolgersi nel tempo dell'idea etica suprema, dell'idea del bene), trascende talmente il fatto bio-fisiologico, da assumere quest'ultimo un valore solo a condizione d'un previo riconoscimento del postulato morale da attuarsi.

Da ciò risulta evidente che l'evoluzione, come serie di fatti o fenomeni, se, da un lato, è da considerarsi « a posteriori » (se questi fatti o fenomeni non fossero già caduti sotto la mia esperienza, non potrei evidentemente neanche parlarne), da un altro essa va riguardata « a priori ». Infatti, se io dopo la percezione dei diversi fenomeni, non avessi avuto la possibilità d'effettuarne il collegamento secondo le categorie dell'intelletto ; in altre parole, se l'evoluzione, ammessa come esistente « in rerum natura » non cadesse in qualche maniera sotto la mia facoltà di conoscere, rimanesse estranea al mio pensiero, essa sarebbe per me come se non esistesse affatto. Questa, che potrebbe sembrare una verità lapalissiana, quando si pensi che tutte le cose esistono, hanno un significato per me, solo in quanto io abbia nozione di questa loro esistenza e di questo loro significato, non viene generalmente considerata ed apprezzata secondo il suo valore effettivo, specialmente dai filosofi che fanno professione di positivismo. Parlo, beninteso, di filosofi e non di scienziati nella moderna accezione di tale vocabolo, poichè lo scienziato dovrebbe, a rigore, limitarsi all'esame del dato empirico senza preoccupazioni speculative. Purtroppo, l'avversione preconcetta a tutto ciò che ha, per così dire, sapore di religiosità, ha avuto e continua ad avere il sopravvento sulla serena constatazione dei fatti. Ma di questo basti, essendo ormai cosa vecchia !

Quel che mi sembra in ogni caso indubitabile, si è che l'evoluzione assume un significato, oso dire è riconoscibile come tale, soltanto quando la si consideri in funzione d'eticità o di valore ; se essa viene scompagnata da tale concetto, non è più lecito chiamarla evoluzione, bensì una mera successione di fenomeni senza principio nè fine. E non basta che un fenomeno sia ragion sufficiente di quello che immediatamente gli sussegue, vale a dire causa efficiente di questo, in quanto lo contenga potenzialmente e lo produca per energia intrinseca ; ma se si vuole che l'evoluzione diventi qualche cosa d'intelligibile, è d'uopo che, accanto al concetto di sussistenza e d'efficienza, si possa trovare quello di finalità. Ora, è facile vedere che la finalità significa nè più nè meno che il preordinamento, la predisposizione di certi fatti in vista d'un assetto più vasto e più ricco, in altre parole, maggiormente sviluppato, si assuma lo sviluppo come si voglia, sia come passaggio dalla potenza all'atto, come vogliono i Peripatetici, sia come accrescimento determinato dal-

l'ambiente esterno, dallo « struggle for life » e dall'eredità, come pretendono i moderni evoluzionisti (Lamarckiani, Darwinisti, ecc.).

Ognuno può vedere, dunque, come interpretare l'evoluzione nel modo indicato, ossia come una sempre più ricca e più adeguata coordinazione di parti verso il raggiungimento d'un tutto perfetto, equivalga puramente e semplicemente ad intenderla secondo la più alta espressione del pensiero umano. Qualcuno potrebbe qui obbiettare ch'io non sono in nessun caso autorizzato a passare dal soggetto all'oggetto, a trasportare in natura, per analogia, le leggi che governano il mio pensiero, le categorie proprie dell'intelletto umano, poichè la natura non si cura punto di chi la comprende o non la comprende ed agisce in modo affatto indipendente dall'esser da me pensata e concepita. Tali filosofi non si accorgono, però, di essere essi a fare della metafisica, per così dire, nebulosa e di cattiva lega, col mettersi, come fanno, al di fuori di ogni possibilità di esperienza ; e, ciò facendo, non possono fare a meno di navigare in un mare di contraddizioni. Difatti, si dica pure quel che si vuole, è contraddizione patente il tirare in campo la selezione naturale, realizzantesi mediante la lotta per la vita con la sopravvivenza dei più forti e dei migliori ; e, nello stesso tempo, considerare l'evoluzione come una serie d'avvenimenti non informati, nel loro succedersi, da un principio di carattere teleologico. O c'inganniamo, o il riconoscere già l'avvento e il trionfo dei migliori tra gli individui, presuppone già il riconoscimento dell'esistenza d'una scala, d'un ordine di valori sempre più morali. Se così è, diviene evidente che il « fine » esiste in realtà, non è una finzione della nostra immaginazione, e non può non essere che l'avvento del bene, il trionfo dello spirito sulla materia, di Cristo su Satana, di Brahma su Siva, di Ormuzd su Ahrimane, di Osiride su Tifone (e qui si potrebbero comodamente tirare in ballo quasi tutte le religioni del genere umano) ; insomma, il regno di Dio che si realizza dopo la sconfitta definitiva del principio del male. Soltanto a questo titolo è lecito parlare d'evoluzione, nel senso filosofico di tale termine ; e, d'altra parte, anche rimanendo nel campo strettamente umano e sociale, non è egli evidente che l'evoluzione viene intesa come un realizzarsi od attuarsi della legge morale, dell'idea del bene e della giustizia nel corso della storia ? Concetto questo che fu benissimo espresso dal Vico nella sua filosofia della storia, tutta compenetrata da un alto spirito di finalismo metafisico, accanto alla spiegazione ch'essa dà delle cose umane con le leggi inerenti alla natura stessa dell'umanità.

I reggimenti politici, che hanno — o almeno dovrebbero avere — per loro oggetto precipuo di facilitare ai singoli il conseguimento di stati di vita sempre migliori (cioè più liberi), ed assicurare così ad ognuno il

libero svolgimento e l'attuazione delle proprie potenze spirituali (e ciò col disciplinare saggiamente l'attività degli individui stessi, in modo che l'attività dell'uno possa esser portata alla massima efficienza, e, nello stesso tempo, non rechi pregiudizio a quella dell'altro), sono un'imitazione, una mimesi, direbbe il Gioberti, dell'evoluzione bio-psicologica, che si potrebbe anche chiamare cosmica. L'una è diretta al raggiungimento dello stato perfetto ; l'altra mira alla realizzazione dell'individuo perfetto : la prima, però, non può avere che valore di mezzo per giungere alla seconda, che costituisce così lo scopo supremo della vita.

Come ripeto, dunque, non è possibile concepire l'evoluzione come una successione di fatti o di avvenimenti non illuminati da una razionalità ; in altre parole, l'evoluzione, perchè possa chiamarsi tale, non può andare disgiunta dal concetto di finalità metafisica. Quando si rifletta che tale principio, rientrando nella categoria di causa, è anche una legge del mio pensiero, è chiaro e logico che l'evoluzione debba essere riguardata in funzione di pensiero — non idealisticamente, beninteso — e che, per incominciare a rendersi ragione di cosa di sì grave momento, occorra innanzi tutto considerare il fatto empirico di essa in relazione alle leggi del conoscere. Qui, peraltro, rifiorisce sempre l'antica questione del soggettivo e dell'extra-soggettivo, il vieto e apparentemente insanabile dissidio tra idealismo e realismo : sta bene, si può obbiettare, che l'evoluzione sia comprensibile solo secondo i principî che governano la mia ragione ; ma chi mi assicura ch'essa abbia consistenza reale, esista « an sich », indipendentemente dall'esser pensata da me ? Invece d'evoluzione, di accrescimento o progresso reale, non potrebbe darsi che la natura non seguisse parallelamente il corso del mio pensiero, e, anzichè evoluzione vi fosse « in rerum natura » involuzione o, per lo meno, staticità ? Che l'evoluzione non fosse che una pura e semplice illusione dei nostri sensi, una specie di miraggio, un velo ingannatore interposto tra la natura e il mio intelletto ? In tal caso, il mio pensiero, credendo di vedere l'altro da sè, non vedrebbe in realtà che un riflesso di sè medesimo. Sarebbe insomma la solita questione dell'« in sè », che in questa circostanza verrebbe ad assumere un particolare significato. Il caso sembra senza dubbio specioso e meritevole d'esser messo, se non altro, in discussione, ma il fatto si è che si dimentica come anche l'« an sich », che potrebbe eventualmente racchiudere la presenza di fatti contrarii all'evoluzione come quelli accennati (involuzione, stasi, ecc.), non sia concepibile che in veste di pensiero. Non è già che la mia esperienza sia falsa od illusoria di fronte ad un « substratum » vero e reale, esistente indipendentemente dal mio pensiero. No, la mia esperienza è vera, inquantochè non sono io, come ente

staccato dalla natura, che sono posto di fronte a quest'ultima come ad un « che » estraneo, ma il mio sentire, percepire ed appercepire la natura medesima significa già ch'io sono tutt'uno con essa.

Non la natura si rivela a me sotto la maschera di sostanza e d'accidente, di causa e d'effetto, quasi che si renda a me conoscibile sotto questa forma per l'applicazione ch'io le faccio delle categorie del mio intendimento. La realtà, secondo noi, è ben diversa. La natura, considerata non come astrazione del pensiero, ma come il complesso di tutto il mondo organico ed inorganico, vivente e non vivente, è realmente quale si presenta al pensiero umano che la percepisce : è un ente che riflette sè stesso nel nostro intelletto, che « è » per noi come si « conosce », ma che si conosce *nello stato in cui si trova ad un dato punto del suo cammino verso la perfezione, verso il bene ossia ad un certo stadio della sua evoluzione.* Sarebbe perciò errato l'affermare che l'evoluzione, quale si rivela al mio pensiero, potrebbe effettivamente non esistere in natura ed essere semplicemente un miraggio, una finzione della nostra immaginazione. Se in numerose circostanze essa si presenta come in antitesi con quell'idea del bene o della perfezione che la informa, facendo anzi emergere l'esistenza e l'attività d'un principio opposto al bene stesso, non per questo possiamo ritenerci autorizzati a riguardarla con occhio pessimistico. No, l'imperfezione, il male, esistono in realtà, perchè il grado d'evoluzione a cui siamo giunti è probabilmente ben lungi dalla sommità della scala della perfezione. (Non è questo, ci pare il caso d'aggiungere, un giudicare con criterio antropomorfico, poichè, ammessa l'evoluzione in principio, è necessario — per non andare contro la logica e il buon senso — postulare un termine di partenza e uno d'arrivo)

Di questa graduazione di valori intellettuali e morali sarebbe vano il negare la sussistenza, si riguardi essa come una continua autoformazione naturale, oppure come un'informazione dello Spirito Divino, del Logos, che farebbe ascendere alla natura stessa i gradini della scala di perfezione già creata sino dal principio, gradini o stadii che, in tal caso, si potrebbero benissimo chiamare pensieri di Dio. In ambedue le ipotesi, non si sfugge all'esigenza della finalità, e poichè finalità significa movimento illuminato dal pensiero verso il conseguimento d'un dato fine, forza è dunque ricongiungere l'evoluzione al pensiero. Non è questa, come ripeto, una visione, idealistica, come sembrerebbe a prima vista, ma una constatazione che ha la sua ragione d'essere nell'esperienza. Se vogliamo mantenerci entro i limiti tracciati da quest'ultima ; se desideriamo serbarci fedeli al metodo inaugurato da Bacone e che condusse Galileo e Newton alle loro grandi scoperte, dobbiamo ritenerci autorizzati a non restringere di troppo la sfera di validità delle categorie

del nostro intendimento, e considerare queste, non come veli che nascondano o mascherino la realtà, ma come l'espressione genuina del pensiero divino che si riflette nella nostra coscienza. Pensiero che non può essere afferrato nella sua totalità e complessità (tenuto conto, naturalmente, della nostra imperfezione e piccolezza), ma che non pertanto è sufficiente a mostrarci, sebbene in maniera molto incompleta, la sua faccia reale ; a farci cogliere una scintilla di quel vero che agli occhi di Dio — chiediamo venia per l'immagine antropomorfica — è anche il buono e il bello.

Vano è sperare che un concetto sommamente filosofico come quello dell'evoluzione possa esaurirsi rimanendo sul terreno del fenomenico : non bisogna sopratutto dimenticare che l'esperienza umana, per poter essere tale, non può esser limitata all'esame del dato sensibile, ma deve, in certo qual modo, esser fatta ripiegare su sè stessa. Allora potrà essere riconosciuta quale effettivamente è : non semplice aggregato di sensazioni e di percezioni succedentisi meccanicamente, ma coordinazione di dati secondo quelle leggi o categorie che costituiscono il patrimonio dello spirito. Questo tesoro spirituale non va però riguardato come qualche cosa di fisso, bensì come suscettibile di allargamento e di arricchimento, mediante l'acquisto che esso spirito fa di quei caratteri e di quelle forme sempre più perfette, atte a procurargli una comprensione sempre maggiore del Logos. Il male (tanto il fisico che il morale), enigma spaventevole che ha sempre arrestato ogni speculazione che intenda prescindere dal finalismo metafisico, riceve così un principio di spiegazione, quando lo si ritenga come dovuto ad imperfezione evolutiva : al fatto, cioè, di non aver l'essere finito raggiunto gradualmente quella somma di perfezione spirituale che costituisce l'oggetto principale di ogni teodicea e di ogni religione.

Genova.

Remo Fedi.

RECENSIONI

Hans Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche.* I. Die Anfänge. Berlin, De Gruyter, 1932.

L'*Histoire ancienne de l'Église* di mons. L. Duchesne ha la sua contropartita di parte protestante liberale. Anche questa *Storia della chiesa antica* del Lietzmann arriverà al tramonto del secolo sesto, all'epoca di Gregorio Magno. E consterà di cinque volumi. Questo primo si arresta a mezzo il secolo secondo, alla crisi gnostica, che il L. descrive sommariamente, staccandola da Marcione, cui è dedicato un capitolo a sè, il penultimo. Come nel Duchesne, l'esposizione procede qui limpida e serrata, senza eccessivo ingombro di riferimenti bibliografici, ma solida e scrupolosamente vagliata. Diversamente dal Duchesne, il L. si indugia, e opportunamente, nella descrizione dell'ambiente politico e religioso in cui il cristianesimo ha avuto origine e nell'analisi delle sue originarie espressioni: predicazione del Battista, messaggio di Gesù, insegnamento di Paolo. La distribuzione del materiale è fatta con molta finezza e molta proprietà. Un capitolo introduttivo traccia uno schematico quadro della storia palestinese nel periodo che preparò il cristianesimo: conquista romana, gli Asmonei, gli Erodiani, il regime dei procuratori. Un secondo ricostruisce le linee della religiosità giudaica palestinese, quale « bindende Kraft »: Daniele, il Regno di Dio, la speranza messianica nei Salmi di Salomone, Chasidim e Farisei, Sadducei, *Am-ha-arez*, Esseni, letteratura enochica. Felice il capitolo sul mondo della *Diaspora*. Il *corpus* giovanneo è studiato dopo l'età subapostolica. Il capitolo su Marcione è dei più perspicui del volume. Nel quale il L. ha portato, dalla prima pagina all'ultima, quella sobria oggettività e quello scrupoloso rigore scientifico che fanno di tutti i suoi saggi altrettanti modelli di acribia.

E. Buonaiuti.

Olof Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung.* Eine kritische Darstellung. Uppsala, Lundequistska Bokhandeln, 1932. [« Uppsala Universitets Arsskrift 1932 : Teologi. 2 »].

Monografie di questo tipo, miranti a offrire un quadro panoramico delle correnti e della situazione presente della critica storico-scientifica intorno ai problemi capitali della storia cristiana, non possono non essere sempre le benvenute, da un punto di vista non solamente erudito. Nella fattispecie il problema della organizzazione della primitiva chiesa

è di tale imponenza che una rassegna dello sviluppo delle indagini al riguardo nell'ultimo cinquantennio è veramente di una utilità inapprezzabile. Il L. l'ha compiuta non solamente con una encomiabile larghezza di informazioni bibliografiche, ma anche con saldi intenti costruttivi. Il punto di partenza è il consenso che verso il 1880 regnava nel campo erudito, s'intende extraconfessionale e superconfessionale, su alcune tesi relative alla struttura disciplinare : principale fra tutte quella della originaria identità di episcopato e di presbiterato. Ma questo non è che un punto di partenza. Il L. passa poi subito a studiare in quale misura vennero ad incidere su questo consenso e il ritrovamento della *Didachè*, con i commenti cui essa diede sollecitamente luogo, e la pubblicazione clamorosa dell'opera di E. Hatch, *The Organisation of the Early Christian Churches*. Un minuto, giudizioso esame è consacrato all'opera del Sohm, alle sue idee centrali sulla contraddizione insanabile fra concezione carismatica e concezione giuridica della chiesa, al conflitto che ne nacque con A. Harnack. È la parte centrale del volume, alla quale si direbbe che vengano ad aggregarsi, come commento, dilucidazione e complemento, le parti successive dedicate alla registrazione e alla valutazione delle recenti monografie su singole figure della primitiva organizzazione ecclesiastica e su singoli testi e documenti relativi al funzionamento gerarchico. Il L. non manca di segnalare le conseguenze che logicamente seguono, sul terreno della raffigurazione dell'iniziale organismo delle comunità credenti, dalle interpretazioni, sempre più decisamente escatologiche, della predicazione di Gesù e dell'insegnamento di Paolo. In una rassegna così coscienziosa siamo stati sorpresi di non aver trovato la menzione del saggio così universalmente apprezzato, di T. Engert su Mt. XVI,18 apparso sulle nostre pagine : il primo saggio, libero e serio, pubblicato a Roma, su un tema così bruciante !

E. Buonaiuti

Liselotte Junge, *Die Tierlegenden des hl. Franz von Assisi.* Studien über ihre Voraussetzungen und ihre Eigenart. Leipzig, Hinrichs, 1932. [« Königsberger historische Forschungen » 4].

È nota la divergenza di apprezzamenti che divide francescanisti come il Sabatier e il Thode da una parte, il Tileman, lo Schrade, il Ganzenmüller dall'altra, nel valutare il sentimento della natura nel Serafico e i suoi collegamenti con l'esperienza e la cultura che l'hanno preceduto e seguito. Mentre per i primi è da riconoscersi in tale sentimento della natura l'indizio più cospicuo del Rinascimento che viene e che ha in san Francesco il suo antesignano più valido, per i secondi tale sentimento della natura non è che il vertice di una tradizione di cui è ricolma tutta l'agiografia medievale. La J. riprende per suo conto il problema ed esaminando episodio per episodio tutti i particolari che attestano nella leggenda francescana lo squisito senso della natura e particolarmente la

familiarità con gli animali che contrassegnano il santo, giunge a conclusioni che si avvicinano molto più alla tesi del Tileman che a quella del Thode. Naturalmente ciò suppone un ripudio in pieno dell'audace concezione del compianto Tamassia, secondo la quale la « leggenda » celanese di san Francesco non era che un centone raffazzonato di reminiscenze, attinte dalle tradizioni dell'agiografia medievale. La J. mostra, dopo altri, come la genuinità della biografia del celanese traspare dal fatto stesso che questa è ancora spoglia di quei rivestimenti e di quella elaborazione che si ritrovano invece nella « leggenda » canonica di san Bonaventura. E per fare la cernita fra ciò che san Francesco ha in comune con figure eminenti dell'agiografia cristiana e (per ciò che concerne i rapporti col mondo extraumano) con alcuni eroi della spiritualità extracristiana, la J. percorre tutta una vasta esplorazione letteraria, che è la dimostrazione esauriente della sua conclusione. La quale consiste nel rilevare che quanto san Francesco ha di proprio nel senso della natura e nella intima fraternità con gli animali, non è che il risultato del suo temperamento e del suo ardente entusiasmo di amore, i quali lo pongono, non al di fuori della dinastia agiografica preesistente, quasi annunciatore di una nuova età, ma al sommo di una linea che ha alle spalle una lunga storia. Monografia erudita e istruttiva quella della J., in cui solo ci spiace non abbia trovato posto il più diretto precursore di san Francesco, Gioacchino da Fiore, le opere del quale riboccano di immagini e di comparazioni le quali tradiscono anch'esse un amoroso e assiduo contatto con la vita delle piante e degli animali.

E. Buonaiuti

Erich Vogelsang, *Der angefochtene Christus bei Luther*. Berlin, De Gruyter, 1932 [« Arbeiten zur Kirchengeschichte », 21].

In una delle sue confidenze conviviali, Lutero disse una volta che se fosse tornato al mondo avrebbe voluto scrivere un libro sui vari generi di tentazioni, perchè senza aver traversato la tentazione l'uomo non può comprendere la Scrittura, nè conoscere l'amore di Dio : anzi non può nè pur sapere che cosa sia lo Spirito. Il Vogelsang ha voluto in certo modo conoscere e farci conoscere quale sarebbe stato a un dipresso questo libro sulla tentazione che Lutero avrebbe scritto in una seconda vita, spigolando tutto quello che si riferisce alla tentazione nelle opere della sua prima vita. E lo ha fatto, non solamente con una sicura padronanza delle fonti, ma anche con una sensibile consapevolezza del carattere concreto, « vivente », del problema affrontato. Non ha mai cercato di far violenza ai testi, anche quando essi sono, come capita molte volte negli scritti del Riformatore, intimamente contraddittori. Anzi la contraddizione delle enunciazioni luterane a proposito del Cristo tentato, della nostra tentazione e della nostra vittoria in Lui, il Vogelsang esplicitamente la riconosce e la denuncia, mostrando come nella sua cristologia

e nella sua soteriologia ultrarealistiche Lutero si è lasciato andare ad una antinomia paradossale, che non si è curato affatto di risolvere. « Nella sua conformità alla creatura umana, Cristo è in opposizione a Dio : nella sua unità con Dio, Cristo è in opposizione all'uomo ». « Peccator et iustus » l'uomo nella concezione della giustizia imputata : « summe iustus et peccator, summe mendax et summe verax, summe glorians et summe desperans, summe beatus et summe damnatus » il Cristo. Si sa in quale ampia accezione Lutero usa il concetto e il vocabolo di tentazione e come il senso più cospicuo in lui è quello di incertezza sulla finale salvezza. C'è, nell'uso di tale accezione, e questo il V. non ha sufficientemente illustrato, una inquietudine permanente, lasciata, come residuo, dalla formazione cattolica e monastica, nell'anima del ribelle alla disciplina visibile. Il V. indaga, forse un po' sommariamente, l'uso di *tentatio* nella tradizione scolastica e nella propedeutica mistico-teolofica a cui Lutero è stato iniziato dallo Staupitz. L'*Exkurs* V su questo ultimo punto è troppo breve : tutto del resto che riguarda i rapporti tra lo Staupitz e Lutero è oscuro e indecifrabile. Ma l'analisi dell'evoluzione luterana circa la predestinazione e il concetto del *descensus ad inferos* è condotta con vera maestria. Con la monografia del Wolf, *Staupitz und Luther*, questa del V. costituisce uno dei numeri più importanti della recente ricerca luterologica.

E. Buonaiuti

The two Treatises of Servetus on the Trinity (On the Errors of the Trinity, seven books, A. D. MDXXXI — Dialogues on the Trinity, two books — On the Righteousness of Christ's Kingdom, four chapters, A. D. MDXXXII.) Now first translated into English by Earl Morse Wilbur, D. D., Cambridge, Harvard University Press, pp. XXXVIII;264.

Se la Riforma è davvero, come pretende un suo recentissimo storico americano (Church, *The Italian Reformers*, 1534-1564, New York, Columbia Univ. Press, 1932), il prodotto della fusione della logica italiana e del misticismo spagnuolo, dobbiamo — noi italiani segnatamente — guardare Serveto con una attenzione maggiore di quella che può esserci suggerita dalla pietà per il suo tragico destino. E dobbiamo essere grati all'autore di questa accuratissima versione che ci aiuta a conoscerlo, dato che i trattati nei quali il giovane aragonese espresse per la prima volta la propria attitudine spirituale di fronte al mistero della Trinità, sono fra i libri più rari del mondo. Lo scarso tiraggio iniziale ed i roghi dell'ortodossia hanno fatto sì che del Dialogo non si trovasse più neppure una copia da produrre nel fatale processo del 1553, e che nel 1721 ci sia stato chi, per lucrosa speculazione, abbia contraffatto di ognuno alcune copie, spacciandole come originali scoperti in un misterioso nascondiglio polacco. Oggi però i falsi sono di poco meno

rari degli originali, onde Serveto è conosciuto quasi esclusivamente attraverso l'opera finale che lo condusse al rogo, il *Christianismi restitutio*, più ponderata, più matura, ma assai meno spontanea di quella giovanile. Serveto non sarebbe stato propriamente, secondo il Wilbur, un antitrinitario. Muovendo da una rappresentazione di Cristo come figura storica, come figlio di Dio e pienamente partecipe, pur nella sua umanità, della natura divina del Padre, ma non come una ipostasi di Esso, e negando allo Spirito Santo la qualità di ente distinto dal Padre, Serveto intese di purgare il dogma della Trinità da quella che egli riteneva suprastrutture scolastiche, riducendolo alla primitiva purezza. Senza condurre alla fondazione di una vera e propria scuola teologica, le sue idee ebbero tuttavia grande successo specialmente negli ambienti liberali dell'umanesimo italiano. I suoi trattati facevano rumore a Venezia ed a Padova, tanto da allarmare Melantone e indurlo a scrivere al Senato veneto, prevenendolo contro il pericolo degli errori di Serveto, nella cui teologia sarebbe rivissuta l'eresia di Paolo di Samosata. Ed è questa la via per la quale il nome di Serveto è legato alla storia della Riforma italiana, e cioè a quel movimento antitrinitario che gli Italiani profughi a Ginevra, prendendo le mosse dai dubbi di Serveto, crearono e propagarono in Polonia ed in Transilvania, e dal quale ebbe vita la confessione Unitaria. Movimento che ebbe nello stesso Wilbur il più recente e più quotato storico (*Our Unitarian Heritage. An Introduction to the History of the Unitarian Movement.* Boston, 2ª ed. 1926).

E. Ruffini Avondo.

G. Mollat, *La question Romaine de Pie VI à Pie XI*, Paris, Librairie Lecoffre, 1932. Pagine 469.

La questione dell'esistenza degli Stati Pontifici, e in questo consiste propriamente la questione c. d. romana, fu bruscamente aperta all'epoca della Rivoluzione Francese e da allora non tralasciò di preoccupare l'opinione mondiale in quanto sollevava un problema politico-religioso di altissimo interesse. Questo problema, in parole povere, si può riassumere così: il potere temporale è necessario alla Chiesa per il compimento della sua missione spirituale in terra? Ai Pontefici romani, che rispondevano affermativamente, il Direttorio prima, Napoleone poi e gli uomini di Stato italiani del Risorgimento infine diedero (o, almeno, credettero di dare) una smentita definitiva. Ma Pietro ha saputo attendere pazientemente la sua ora. Quali e quante sieno state le sue tribolazioni per mantenere intatta la propria dottrina durante più di un secolo, il libro del Mollat serve a ricordare ed a comprendere egregiamente.

Libro analitico e documentatissimo e che tiene conto, nelle fonti bibliografiche, di tutto quello che la pazienza e l'erudizione di storici e cronisti ha raccolto per illustrare e commentare, dalla fine del secolo

XVIII all'inizio del 1931, lo svolgimento della celebre e tormentante questione nel dominio delle idee e nel campo della pratica. È anche ricordato, p. es., nella dottrina italiana, più recente, l'ultimo studio di St. Jacini (Bari, 1931), recensito in queste stesse colonne.

L'opera del Mollat s'inizia con la storia dei tempestosi rapporti tra i Papi VI e Pio VII e Napoleone, dalla fine del potere temporale in Francia (costituito dai paesi del *Comtat Venaissin*) all'uccisione di Hugon de Bassville per opera della plebe romana, dal viaggio di Pio VI in Francia al Conclave di Venezia ed elezione del cardinale Chiaramonti (14 marzo 1800), dalla prima restaurazione del potere temporale (mentre gli Stati della Chiesa si trovavano in uno stato pietosissimo ; basti ricordare in proposito le sconsolate parole del cardinal Consalvi : « tutto è desolazione e rovina »), alla seconda restaurazione del governo pontificio (1814) e al Congresso di Vienna. In questo periodo grandeggia la figura del cardinale Consalvi, che sino alla fine della sua carriera movimentatissima, difese con immutato zelo la causa della Chiesa, malgrado l'età, le infermità e gli attacchi degli avversari. Gli avvenimenti europei che seguirono alla sua morte gli diedero ragione, nel senso che fecero apparire a luce meridiana che per salvaguardare la propria libertà, doveva la Chiesa scindere la sua causa da quella dell'Austria.

Ma per noi più interessante di questi primi due capitoli, è il cap. III, che tratta delle condizioni economiche sociali e giuridiche dello Stato pontificio dal 1815 all'elezione di Pio IX. È evidente che la ricostituzione del potere temporale, voluta dal Congresso di Vienna, obbligava la Santa Sede a risolvere il delicato problema della sua futura organizzazione. Mantenere il regime creato dall'editto del 1814 del Rivarola sarebbe stato certamente pericoloso, in quanto avrebbe determinato seri malcontenti, per il sostanziale reazionarismo che lo ispirava troppo in contrasto con le nuove idee, cui si erano pure accostate le popolazioni dell'Italia centrale.

La maniera di pensare era interamente cambiata ; i giovani non concepivano neanche più l'idea di un governo pontificio e quasi arrossivano d'essere sudditi del Papa. Proprio in quel tempo anche il Cardinal Consalvi denunciava tristemente « la corruzione dei principi, la depravazione dei costumi, le idee revoluzionarie... ecc. ». Gli editti del 5 luglio 1815 riflettono la genialità del grande statista. Il Papa promette di dimenticare il passato e di usare clemenza ; mantiene provvisoriamente il sistema amministrativo introdotto dai Francesi, lascia sussistere il codice commerciale e i tribunali di commercio, abroga invece i codici civile e penale, pur abolendo la tortura in materia di confessione e di pena. Lo Statuto definitivo, promulgato nel 1817, pur non realizzando intieramente le idee del Consalvi, denotava però uno sforzo sincero per conciliare le vecchie istituzioni con i bisogni del paese. Centralizzazione del potere, uniformità dei regolamenti amministrativi, abo-

lizione di tutti i privilegi : ecco i concetti direttivi della riforma. E forse ancora di più avrebbe proseguito per le vie liberali, Pio VII, assistito dal suo fedel Segretario di Stato, se non fosse improvvisamente morto il 20 agosto 1823. Dal conclave uscì eletto quale successore il cardinal Annibale della Genga, che prese il nome di Leone XII. Il nuovo Pontefice apparteneva al partito dei *zelanti*. Austero, di tendenze ascetiche, non incorreva però nelle esagerazioni di alcuni suoi colleghi. Durante il pontificato di Leone XII si notò tuttavia una notevole tendenza reazionaria, tendenza che andò fortemente accentuandosi con Gregorio XVI. Il giudizio che dell'opera di questo Papa dà il Mollat non è certo favorevole : « la vita di studi non l'aveva preparato, scrive il M., nè alla comprensione delle aspirazioni delle generazioni sorte dal travaglio della Rivoluzione Francese nè agli imbrogli della politica nella quale si trovò immerso ». Ma si deve pur riconoscere che ben raramente un pontificato esordì in circostanze altrettanto penose. Nel 1831 si sollevano i Bolognesi e sul loro esempio tutta la Romagna è in rivolta. A Roma il Governo prende le misure necessarie per cercare di reprimere i moti nella Capitale stessa, ma era totalmente privo di esercito per potere fronteggiare la situazione in tutto lo Stato. La salvezza non poteva venire che dall'Austria, felicissima di poter cogliere la buona occasione. Nè si doveva temere un intervento francese (« Il sangue dei Francesi non appartiene che alla Francia » diceva allora Casimiro Périer). Solo più tardi la Francia intervenne, consigliando alla S. Sede la clemenza verso gli insorti ; nota acutamente il Mollat che, pur essendo interessati, i consigli dell'Ambasciatore francese presso il Vaticano non erano per questo meno prudenti e giusti. Le penalità inflitte furono ad ogni modo benigne ; non si ebbero che due condanne a morte perchè i giudici preferirono mandare in esiglio gli individui anche se fortemente compromessi. L'intervento armato francese avvenne solo il 7 febbraio 1832: tre navi da guerra si ancorarono nel porto di Ancona, sbarcando fanteria ed artiglieria, occupando la cittadella. Proteste della S. Sede e dell'Austria; le altre cancellerie europee pure censurarono l'atto « contrario al diritto delle genti ». Il Governo francese aprì trattative diplomatiche, che si conclusero con lo stabilire la partenza contemporanea delle truppe francesi e austriache dal territorio pontificio. L'occupazione francese di Ancona durò sette anni.

I capitoli che seguono nel libro del Mollat non dicono gran chè di nuovo, pur essendo precisi nell'informazione ed esatti nell'interpretazione dei fatti storici esposti. Epperò mano a mano che ci avviciniamo alla nostra epoca, desidereremmo qualche giudizio generale da parte dell'A., delle vedute d'insieme e maggiori sviluppi nella trattazione dei movimenti ideal-nazionalistici che in qualche modo prepararono ed accompagnarono lo sviluppo delle relazioni tra Vaticano e Quirinale. Il libro del Mollat si mantiene invece puramente in un campo di strettis-

sima esegesi storica cronologica attraverso le relazioni diplomatiche. Pagine suggestive e piene d'interesse sono così quelle che il Mollat dedica ai rapporti tra Pio X e il Governo italiano d'allora con le prime avvisaglie di amicizia tra le due Potenze. Pare tuttavia a noi che il Mollat si sia lasciato prendere un po' troppo dall'idea di una specie di continuità e progressività nei rapporti amichevoli tra le due Potenze, sicchè quasi insensibilmente e come per gradi dal 1900 in poi si sia giunti al Trattato del Laterano. Questa concezione, mentre da una parte riduce sensibilmente la portata storica di fatti grandiosi quali la grande guerra e l'avvento del Fascismo al Governo italiano, dà, d'altra parte, troppa importanza alle piccole manovre di corridoio dei tempi del trionfante parlamentarismo italiano e ai piccoli *pourparlers* degli uomini di Stato d'allora. Altra è la proporzione che va data al quadro ; diverse le misure. Non si procede per gradi : *historia facit saltus*. Non è pensabile che coi reciproci minuti favori si sarebbe potuto appianare e risolvere una situazione così complessa e quasi tragica nella sua complessità, quale la questione romana. Basterebbe pensare anche solo per un momento agli ostacoli che Governo italiano e Vaticano, pur animati dalle migliori intenzioni, trovarono nello svolgimento delle trattative che condussero alla firma del Trattato e del Concordato ; basterebbe ricordare le opposte interpretazioni che di questi Accordi vennero date all'indomani della loro approvazione ; basterebbe accennare al *conflitto dopo la conciliazione* : per convincersi che non è neanche possibile il paragone tra gli antichi innocui armeggii dei primi anni del 1900 (importanti allora, ma poi travolti da ben altre correnti ideali e da ben più alti avvenimenti storici) e le condizioni politiche sociali e culturali che resero possibile la Conciliazione del 1929.

Carlo Predella.

E. Buonaiuti, *La Chiesa Romana*. Milano, Gilardi e Noto, 1933.

Un'opera coraggiosa, che desta in chi legge un tumulto di pensieri, di problemi, che si incalzano e si ripetono sotto aspetti sempre diversi, qui esaminati, vagliati con un tormento di critica che ha tutti gli accenti dello studioso il quale vuol essere imparziale, e dell'uomo di fede che sente la fede sua grande nel passato, ma più grande, più viva ancora vuol sperarla nell'avvenire. Ed il libro che erompe in un grido di dubbio disperato, quasi, per le sorti della Chiesa Romana, le cui basi umane sentiamo polverizzate dall'indagine critica più serrata e precisa, tradisce invece di continuo un grande amore per questa Chiesa, che si vorrebbe salva ad ogni costo, fino al punto di credere in un miracolo, in un intervento irrazionale del Divino, per ridare a Roma cristiana la capacità di esercitare ancora nel mondo la sua missione, quale banditrice degli eterni valori del Vangelo. E come appare irrazionale, illogico, antistorico ogni intervento diretto brusco della Divinità nelle cose umane,

così è volutamente antistorica quasi tutta la formulazione data dal B. ai vari quesiti che investono la Chiesa di Roma.

« *Che cosa pretende di essere* » : il primo Capitolo. Ed il B. conclude ad una sconcordanza evidente nella Chiesa tra il Messaggio evangelico e quelle basi, quei sistemi di organizzazione culturale e religiosa, che essa ritiene essenziali a sè ; mentre davanti ad uno storico, indifferente per le sorti dell'Evangelo, la discrepanza, la contraddizione, anzi, sarebbe solo, non già tra il Messaggio e la Chiesa, quale pretende di essere, ma tra questa sua pretesa, che la induce a ritenere divine, incrollabili le sue basi filosofiche, teologiche, tradizionali e quale essa è di fatto, quel che di fatto valgono queste sue stesse basi ; tra l'illusione di cui essa vorrebbe pascere sè stessa e gli altri, elevandosi ad una sfera soprannaturale, e la sua reale umana evoluzione, che la conferma cosa sia pur grande e meravigliosa (come — mi si passi il confronto — poteva parere cosa meravigliosa e divina ai Romani di Augusto la grandezza, l'eternità dell'Impero Romano, a cui quasi credeva lo stesso Agostino !) ma sempre soggetta alle ferree leggi della storia, dove quel pensiero religioso, nato in quelle date circostanze e passato attraverso a tanta forza di secoli, non sarebbe mai riuscito a raggiungere troppo alte realizzazioni.

Ma il B. crede e spera contro ogni speranza : è la posizione di chi ha la missione di opporsi, per quanto sta in lui, agli eventi che sembrano fatali nel corso dei giorni, e getta generosamente la sua vita allo sbaraglio, per una causa che sembra perduta ; ed ha la coscienza di compiere un dovere ingrato, ma che darà di certo i suoi frutti, là dove meno si pensa, se non più per una Chiesa, certo per l'Umanità, di cui (come già scriveva il Tyrrell) la Chiesa non dev'essere dopo tutto considerata che come una parte organica. Questa l'ispirazione di tutte le pagine del libro del B. il cui interesse va man mano aumentando fino a vibrare non di rado di accenti di commossa liricità. Ma liricità e fede non possono, non devono non sentire la presenza di un ideale che guidi gli eventi ; senonchè questi solo vengono registrati nella storia, mentre l'ideale sovente appare inafferrabile o pensato arbitrariamente. Così in queste pagine, posto come filone maestro della vita religiosa cristiana la fede nel Regno di Dio, la fede in una soteriologia irrazionale, nel paradosso della salvezza giammai assicurata da alcuna burocrazia ufficiale, il B. dovrà, nei capitoli che seguono, ondeggiare tra le esigenze di una critica storica che prescinde da ogni apriorismo e le esigenze di una fede, sia pure ridotta a capisaldi generici e indefinibili, che vuole ad ogni costo modificare la storia stessa pensandola in funzione di un'idea. Questi ondeggiamenti lasciano nell'animo di chi legge non poche incertezze, ma in compenso fanno partecipare allo svolgersi degli eventi religiosi in seno al cristianesimo con un senso di responsabilità, con un'ansia, che nessun libro puramente scientifico potrebbe destare. La storia im-

parziale e troppo chiara può soddisfare di più l'intelletto con sistemazioni che appaiono evidenti e definitive; qui invece ad un certo punto si ha quasi l'impressione che il B. non voglia risolvere interamente gli stessi quesiti che si pone, e che voglia rifuggire da una soluzione troppo semplicista e troppo storica.

Questo del B. è un libro di battaglia, a cui il B. viene spinto da una nobile illusione, armato di fede e di speranza nella stessa Chiesa che pur viene presa di mira, non già però per affrettarne la caduta, ma per risollevarla, se ancora è possibile, ad un'altezza auspicata con accenti profetici. E non importa che il profeta non sia ascoltato: ogni voce di tal genere ha sempre grande eco e lontane risonanze nei cuori. Un libro di storia, dunque, il suo, pieno di quesiti che appaiono sotto alcuni riguardi antistorici, ma che danno occasione ad analisi storiche esattissime e profonde. Così nel Capitolo II: «*Quel che è stata*» la Chiesa di Roma, dove si riassume con magistrale chiarezza tutta la storia della Chiesa cattolica nella dialettica delle sue realizzazioni per antitesi, nello sforzo di adattarsi al secolo senza troppo compromettere i valori spirituali che nella Chiesa Cattolica trovano malgrado tutto, per molto tempo, la loro più valida affermazione.

Ma purtroppo la conclusione del B. è poco consolante: questa Chiesa che vuol richiamarsi nelle sue lontane origini ai paradossi evangelici, alla quale sarebbe stato affidato pertanto un Messaggio incorruttibile, ne smarrisce poco per volta i caratteri essenziali, attraverso i momenti più gravi della sua vita. Storicamente non poteva non avvenire così nel senso che, in una forma o in un'altra qualsiasi, ogni evoluzione è creazione di qualcosa di nuovo e di opposto all'antico; ma per il B. che ha fede inconcussa negli ideali e altrettanta vorrebbe averne nella Chiesa sua, questo non doveva avvenire e si deve quindi sperare ancora. Nell'equilibrio fra elementi soteriologici, escatologici e morali, Paolo aveva collocato il messaggio evangelico per la sua più feconda prolificazione nel mondo (pagg. 56-57); ora le lacerazioni di quest'equilibrio nella Chiesa di Roma sono seguite dal B. con animo che soffre delle ferite della Madre.

Ha speciale rilievo in questo secondo capitolo l'opera dei grandi maestri del cristianesimo, Paolo, Agostino, mentre nel primo era stata posta in evidenza la trasfusione, operata dal Tomismo, del pensiero cristiano nelle categorie dello Stagirita, fine al punto di divenire queste ultime elemento essenziale per le sorti del Cattolicesimo, compromettendo il carattere «numinoso» originario del cristianesimo e preparando in tal modo «l'esplosione stessa delle filosofie immanentistiche» (pag. 100). Il rilievo è d'una efficacia insolita; e suggestiva la critica fatta dal B., non già al valore dell'Aristotelismo in antitesi all'idealismo come filosofia della realtà, quanto e specialmente alla maldestra utilizzazione delle sue categorie che non sono più comprensive dei portati delle scienze

moderne, e sono quindi, dalla realtà, lontane di secoli! E proprio su questa filosofia la Chiesa di Roma si ostinerebbe a poggiare nientemeno che la realtà del soprannaturale!

Terzo Capitolo: « *Quel che è* » la Chiesa di Roma oggi. Secondo la storia è facilmente comprensibile e anche giustificabile la fisionomia della Chiesa di oggi; ed uno storico, tutt'al più, che voglia imprimere un qualche moto alla sua storia, potrebbe domandare a questa Chiesa, considerata quale custode dei valori della spiritualità anche semplicemente umani, (con che non si nega l'afflato divino nelle cose dell'uomo!) di rendersi più degna in alcuna parte e in alcune sue affermazioni di questi stessi valori che Essa rivendica. Per il B. invece per il quale la Chiesa ha ragion d'esistere solo in funzione di un soprannaturale Messaggio, Essa è oggi, nelle sue linee direttive principali, ad eccezione di alcuni elementi ancora spiritualmente assai forti e vitali, un quasi totale rinnegamento di quel divino Messaggio da cui troppo la allontanano le contaminazioni con una filosofia ellenica, con una politica nazionalista, con una concezione economica particolare, che proprio oggi minaccia una catastrofe! Ma anche qui il B. pone in seconda linea il suo ufficio di storico per far sentire la sua voce di credente che vorrebbe in questa catastrofe, in questa crisi di tutti i valori sociali, salva la madre Chiesa; e perciò la rimprovera di essersi allontanata dal suo ideale eterno e dalla linea del suo « ministero carismatico ed extrasociale » (pag. 134), e ardentemente la incita a ritrovare la sua via; come se l'una cosa e l'altra dipendesse dalla volontà di pochi uomini e non fosse piuttosto il risultato di circostanze che anche alla Chiesa si impongono.

Dunque « *Che potrebbe essere? – Che sarà –* » la Chiesa Romana? Sono i due capitoli che chiaramente danno la chiave di tutto il libro e ci spiegano la direttiva del B., la sua ispirazione a scriverlo. La decadenza della Chiesa per il troppo adattamento al secolo e per le troppe sue vittorie ci dà il senso di un'ora tragica e quindi acutizza la speranza dell'intervento divino. Dalla storia anche qui si salta nell'elemento extra-storico; e come quest'elemento è apparso un giorno a creare la Chiesa (pag. 154) oggi può ritornare per rivificarla.

A questo punto, arrivato alla soglia dell'avvenire, gli ondeggiamenti dello storico si complicano per un contrasto ancor più vivo tra la sua cultura di scienziato e la sua fede che ora dal passato si protende anche verso l'avvenire e aumenta l'antistoricità dei quesiti stessi, dove anche per i termini è voluta una qual certa oscurità: qual Regno di Dio e qual'escatologia, quale soteriologia può interessare oggi la coscienza di una gran parte dell'umanità più colta? E poi, il porsi la domanda con l'ansietà del dubbio, se Roma avrà ancora una parola da dire al mondo tale da vincere e scienza ed ecoonomia e politica, non è già infirmare ogni dato di fede in questa Chiesa? E se questo dato è inviolabile e sorretto da un potere extrastorico, perchè dubitare che la

Chiesa non riesca a riabilitarsi ? Anzi, perchè vedere nella storia del passato di questa Chiesa una sostanziale degenerazione e non semplicemente un'accidentale contaminazione ? Con che si andrebbe d'accordo con ogni storico ecclesiastico ortodosso... : ma non si andrebbe d'accordo con la vita dell'Umanità che oggi è ben lontana da ogni Chiesa, nei suoi tormenti più gravi e sanguinanti.

E l'intuito storico del B. innanzi a tale tragedia della storia dei nostri giorni che sembra smentire l'efficacia di ogni dottrina per quanto secolare, prevale quasi, per un istante, sull'amore per l'istituto Chiesa ; di questa, un momento prima, ha detto che essa sola ha il diritto, la Chiesa Romana, che non può, non deve scendere a patti con le altre Chiese dissidenti, che essa sola ha il potere di tentare l'unità nella famiglia cristiana (pag. 165) ; ma poi, aumentando la tragicità del dilemma e nel tormento personale della coscienza che ha dovuto staccarsi dalla sua Chiesa per amore al Vero eterno, nei dolori, senza confronti nella Storia, che oggi travagliano gli spiriti, il B. finisce per concludere storicamente che si è « tentati di dubitare tristemente della capacità superstite di Roma di attingere dalle profondità della sua coscienza mistica collettiva la forza per ribadire il messaggio suo originario » (pag. 180) e che la nostra fede non può più avere per oggetto, oltre la storia e oltre l'istituto Chiesa, diventato ormai semplice oggetto di storia, se non l'Eterno che vive oltre ogni chiesa e risveglia per vie a noi sconosciute lo spirito stanco dell'uomo (pag. 188).

Il libro finisce con una misurata e apparentemente calma constatazione, che nasconde però l'angoscia di chi dà un ultimo addio, mentre vorrebbe che tale non fosse : che cioè sia un segno del decadere della lettera il fatto stesso che troppi oggi si interessano a che questa lettera non muoia. Così morì la legge antica proprio quando Cristo protestava di non volerne cambiare neppure un iota. E la conclusione vuol ancora essere l'ultimo appello alla Cristianità, alla Roma di Paolo, perchè sappia dire all'umanità tutta, e non solo ai chierici, la parola di Redenzione.

L'umanità e Dio troveranno del resto sempre il modo di incontrarsi anche al di fuori delle cripte dei templi e senza il soccorso degli oracoli che si proclamano infallibili. Questo libro del B. potrebbe essere uno dei tanti segni precursori del nuovo cammino dell'idea religiosa in mezzo agli uomini.

Aosta.

F. Michelini

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Il Vangelo e la curia. — Sono letteralmente colpito da stupore nel constatare il divampante interessamento suscitato dal mio libro *La chiesa romana*. Sapevo benissimo, scrivendolo, di instituire un bilancio che avrebbe destato le più contrastanti valutazioni. Ma è stato per me, lo scriverlo, un imperioso comando della coscienza, e non mi ripromettevo che esso varcasse l'ambito del pubblico assuefatto ormai alle voci del mio proselitismo. Se così vasto è l'eco delle mie enunciazioni, vuol dire che la temperie è matura e la crisi della tradizione cattolica comincia ad essere universalmente avvertita. Tra le innumerevoli confidenze pervenutemi, due ne scelgo, peculiarmente significative, per riprodurle qui a indici del tempo.

Un finissimo e tormentatissimo spirito, ricco come pochi di sagacia e di sensibilità, mi scrive, molto amichevolmente, dal suo solitario nido abruzzese.

« È un'opera così alta, così piena, così potente e così sincera, così, infine, appagante il nostro spirito sitibondo di luce che nessun'altra, da troppi anni, mi ha così compiutamente convinto ed in un certo senso placato.

Forse nell'epicherema finale della sua nobile fatica c'è una leggera ed appena percettibile contraddizione: quella che la porta a prospettare come potrebbero e dovrebbero essere i punti di contatto e di riferimento della Chiesa con la città degli uomini (sia pure una futura e migliore città degli uomini) dopo di avere sostanzialmente ritenuto e dimostrato come qualsiasi contatto ed interferenza col mondo è a prezzo della perdita di quella assoluta purità che si deve postulare per riconoscere nella Chiesa un magistero divino.

Sarebbe tuttavia assurdo pensare seriamente che la Chiesa visibile non dovesse avere nessuna interferenza con la città degli uomini: e per questo il dilemma diventa tragico e la risposta ultima e più assennata a tutto l'angoscioso problema dovrebbe riassumersi in una completa e totale negazione dei valori che non possono essere quali devono essere ma che soltanto, nel migliore dei casi, potrebbero essere *presso a poco* a come dovrebbero. »

Ella è la sola persona che mi appropinqua alla fede: ma portarmi vicino non vuol ancor dire portarmi dentro: e tutto il prodigioso lavoro che ella va compiendo da anni mi appare come il disperato tentativo

di salvare il salvabile, di gettare tutte le zavorre delle ideologie superate perchè rimanga ancora in piedi qualche cosa. Ma purtroppo per gli analfabeti (che in questo campo sono moltissimi) anche le zavorre vanno bene: questi inghiottiscono il cammello come un moscerino : per gli altri !... per gli altri ho paura che occorra gettar via troppa roba perchè resti ancora in piedi qualche cosa di serio.

Ciò che dico è tragico (per noi), ma è purtroppo vero. E forse la Chiesa ha ragione solamente per questo : quello che ad essa preme è di tenere i più : tutti gli imbecilli manodotti da pochi pastori di mala fede che sanno *captare plebem*. Gli altri, i meno, sono l'elemento dispregevole e dissolvente per i quali finirebbe col non andar bene neppure quello che oggi noi ci illudiamo che potrebbe resistere.

- Giustamente Lei dice ad un certo punto della Sua opera che noi siamo alla vigilia di un mutamento radicale di valori : nell'imminenza di una concezione e di un assetto sociale completamente nuovi.

Da qualche anno ho anch'io questa convinzione precisa : me lo dice la ragione e me lo avverte l'instinto : e vedo — o mi par di vedere — che in quell'ora la sua vasta opera di seminatore darà i suoi frutti ».

E un'anima candida e nobile di confratello nel sacerdozio cattolico, mi scrive :

« Vedo nel tuo libro un gesto di allontanamento, non tanto per questo o quel punto, ma perchè esso è dominato da una mentalità quasi anticattolica. Non c'è, nel volume, la Chiesa come istituzione divina, fondata da Nostro Signore Gesù Cristo, non c'è il Papato nel senso universalmente inteso nella Chiesa ; non c'è tutta una serie di verità ; che son patrimonio sicuro, accettato, venerato dai fedeli. Non solo, dico, manca tutto questo (chè tu potresti rispondere di non aver voluto fare un trattato *de Ecclesia*) ma ci si sente, purtroppo, la negazione di tutto questo. Non è questione di curia, ma sono in pericolo i principi basilari.... E pure nel tuo libro ci son pagine veramente alte e solenni, piene di nobilissima ansia di rinnovazione, dominata da un respiro di universalità sincera, sentita, commossa. Ma ne perdono tanto tanto della loro efficacia, appunto perchè risuonano al di fuori del sacro recinto ».

Sacro recinto ! Ma qual'è oggi il « recinto sacro » in cui dobbiamo cercare di essere anagrafati, se vogliamo conseguire la salvezza ? Non è colpa mia se il *vivere* oggi, implica *allontanamento* da qualcuno o da qualcosa : da Cristo o dalla ... curia. « Della curia non mi importa ! » — dice il mio nobile amico. Ma oggi, alla luce della scienza e della esperienza, curia non è soltanto l'insieme delle congregazioni romane, ma è tutto l'insieme degli involucri concettuali e disciplinari che venti secoli di tradizione hanno avvolto intorno alle sacre carni del Cristo.

E quelle carni invece, nude e palpitanti, vogliono, senza diaframmi, contemplare gli occhi di coloro che « sono dalla fede ! ».

e. b.

« **Contra stimulum calcitrare** ». — A Penteo, che usa ed abusa di ogni suo potere per ostacolare la penetrazione vittoriosa del culto di Dioniso, Dioniso, dissimulato in forme umane, lancia il monito minaccioso : « per un mortale, val molto meglio accettare di prostrarsi ad un Dio, che di ribellarsi al pungolo! » (Euripide, *Baccanti*, 795). L'autore degli Atti porrà sulle labbra di Cristo, apparente a Paolo sulla via di Damasco, il medesimo monito minaccioso : « non è saggio per te ribellarti al pungolo » (IX. 5).

È dunque una ben vecchia esperienza quella che ha fatto sentire all'uomo di esser simile ad una bestia aggiogata, cui non conviene far resistenza al pungolo che lo sospinge al lavoro e alla pena.

Se tutta la vita dell'uomo nella collettività è un sottostare al giogo, punto da un aculeo che non riposa, la vita dell'esperienza religiosa lo è in una maniera eccellente.

Dio ci punge e ci stimola indefessamente sui fianchi. Il suo pungiglione è travaglio e martirio, perchè è rinnegamento della carne e del sangue, perchè è superamento senza tregua di tutte le consuetudini e di tutte le convenzioni.

Ma se resistergli è follia, la Sua chiamata è, sì, tormento : ma è anche, nel tormento, pace.

e. b.

Il centenario del Golgota. — Per diciotto volte, in quella contingente e precaria nostra capacità di collocare gli accadimenti sensibili in una noverazione disciplinata dal prima e dal poi, il ricordo della morte di Cristo ha assunto denominazione di ricordo centenario. Ma a nessuno è mai venuto in mente che un simile ricorso temporale potesse essere oggetto di speciale commemorazione, anzi di commemorazione « giubilare ». Il cristiano vive in ogni istante la vita e la morte del Cristo, perchè il battesimo è insieme la discesa con lui nel sepolcro e la anastasi di tra i morti. Commemorare in una individua data il grande mistero della Croce significa, nè più nè meno, averne smarrito definitivamente il senso e l'azione. Copriamoci di cenere e piangiamo il riconsumato martirio.

E ricordiamo che riprende valore normativo la consegna dello scrittore neotestamentario : « andiamo a Cristo fuori degli ufficiali accampamenti, accettando e portando con noi l'obbrobrio suo. Chè non ci importa la città presente, cui non apparteniamo, ma, sola, attendiamo e cerchiamo la città futura » (Ebr., XIII. 13-14).

e. b.

Teologi musici e musici teologi. — Orfeo fu il primo protestante. Di una religione incomposta e indisciplinata come quella di Dioniso fece una fede mistica, colma di ascesi e di mistero. Strumenti della sua Riforma furono quella mitologia in note che è la musica e quella musica in

fantasmi che è il mito. Musica e mito cantavano in lui i motivi del pervertimento primordiale dell'umanità e del suo finale riscatto: la contaminazione cioè che è nell'ingresso dell'uomo nella vita associata e la sua palingenesi nel Regno di Dio. Da allora, ogni grande riformatore, da san Paolo a Lutero, fu un teologo musico : un contemplatore cioè che cantava, estatico, i motivi iniziali della caduta e del riscatto. Ma un giorno, un triste giorno, i teologi sembrarono aver smarrito la virtù del canto. E le loro elucubrazioni si deformarono e si contrassero in un'arida enumerazione di formole, prive di ritmo e di risonanza. Fu allora la volta dei musici-teologi. E i motivi austeri e santi del destino e della liberazione furono prodigiosamente ripresi da un nuovo Orfeo, armato solamente di lira, il quale ricantò i millenari miti dell'umano dolore e dell'umana palingenesi. La similarità degli atteggiamenti profondi trasparì così istintivamente, che quando il nuovo Orfeo scrisse, in una notte, la sua più potente pagina musicale, dandone al mattino l'annuncio ad una persona cara, non seppe usare altro idioma, che quello dei misteri : « esco da un'orgia !» *e. b.*

La vite e i tralci. — Deve essere stata un'esperienza tremenda quella del primo uomo che ha subìto l'intossicazione delle bevande inebrianti. Se il sogno, con la sua popolazione di fantasmi irreali, desta così terrificante stupore nel primitivo e riempie di così densa tribù di spiriti la sua riflessione venerabonda, quale ricordo sorpreso non avrà lasciato la prima ebbrezza del vino ? La possibilità di una supervita, fatta di irrealtà e di sovreccitazione, deve aver dischiuso prospettive seducenti al travaglio del quotidiano, uniforme, uggioso ritmo della vita.

La civiltà è tutta una educazione all'ebbrezza astemia, di cui parla Filone nella sua *Vita contemplativa*. E la religione è la pedagogia di questa possibilità umana di ubriacarsi nello Spirito, senza l'intossicazione dei sensi.

E la forma suprema della religiosità fu quella nella quale a tutti gli uomini fu offerta la possibilità di costituirsi tralci sul tronco di una unica vite : un martire venuto da Dio.

Inebriarsi nella fonte stessa dell'ebbrezza ! *e. b.*

« **Quei che han l'aria di comandare** ». — Sulla via di Gerusalemme, il piccolo manipolo dei discepoli si bisticcia per sapere in anticipo chi occuperà i primi posti nel Regno che sta per essere inaugurato, trionfalmente, a Gerusalemme.

Gesù comprende che è giunto il momento di impartire al manipolo incosciente e, attraverso ad esso, a tutta l'umanità, folle di ambizioni e feroce di prepotenza, il suo supremo insegnamento.

E trae su dal fondo della sua anima divina, il fascino non consumabile dell'ironia e dell'amore.

« Sapete bene, per esperienza, che quei che han l'aria di essere in testa ai popoli, li tiranneggiano e che i grandi fra loro misurano la loro grandezza sul peso del loro potere. Fra voi sarà tutt'altra cosa. Chè, chi vorrà essere grande fra voi, si farà vostro servo : e chi vorrà essere il primo, si farà schiavo di tutti. Anche il figlio dell'uomo, non venne a farsi servire, bensì a servire » (Mc. X. 41-45).

« Quei che han l'aria » — solo così può essere fedelmente reso il δοκοῦντες originale. I poteri mondani sono una lustra, un'apparenza, un inganno. Solo chi serva, esercita effettivamente il potere : e solo chi si mette in coda ai propri fratelli, occupa il primo posto.

Questo sublime rovesciamento di parti non poteva venire da un uomo : l'uomo ha la mania del predominio.

Veniva da Dio. E il suo vicario, finchè fu maestro e guida, fu realmente « servo dei servi di Dio ». Poi fu anch'egli preso dal prurito di emulare « quei che han l'aria » di essere in testa ai popoli. E allora, a dispetto delle sacrosante Inquisizioni e dei Santi Uffici, l'umanità non ebbe più guide e corifei nello Spirito. Perchè non si trovarono più servitori e schiavi della fraternità e dell'ideale.

e. b.

La vicenda delle comparazioni. — Gesù designò i suoi seguaci quali fermento di una pasta altrimenti destinata a putrefarsi ; quali sale destinato a dar sapore ad imbandigioni altrimenti insipide ; quali luce chiamata ad illuminare un mondo altrimenti sepolto nelle tenebre.

La chiesa medievale e la sua inerte sopravvivenza che è l'ortodossia cattolica moderna, ha preferito lasciare a Cristo la sua dinamica comparazione e prendere da Aristotele, e appropriare a sè un'altra comparazione, più presuntuosa ma meno rischiosa, quella dell'anima e del corpo. La chiesa non è più il sale, la luce, il fermento del mondo : è l'anima in un corpo. E come l'anima è in ogni parte del corpo nella totalità della sua essenza, ma non nella totalità della sua virtù, la chiesa, per essere dovunque nel mondo, ha lasciato e lascia sonnecchiare, secondo lo spazio ed il tempo, le sue virtù originarie.

C'è, dunque, una filosofia delle comparazioni : e in essa si può rintracciare la più sicura filosofia della storia.

e. b.

« **Lux lucet in tenebris** ». — Un anonimo monaco-poeta ha immaginato — qualche secolo or sono — di interpellare, al sacro Speco di Subiaco, san Benedetto, nel momento in cui egli, fuggito da Roma dinanzi all'incalzare della marcia vittoriosa di Teodorico verso la capitale, va a cercare pace negli antri dei Simbruini. « Se tu vai alla ricerca della luce, come mai, Benedetto, vai ad esplorare spelonche ? Le grotte non possono di certo darti la luce di cui sei bramoso... Ma no : hai ra-

gione tu ! Vai, vai a scoprire i raggi della luce nelle tenebre. Perchè il luccicante tremolio delle stelle dia tutto il suo fascino sottile, occorre che la notte, completamente illune, sia sovraccarica di oscurità ! »

Un millennio prima di san Benedetto, il poeta greco aveva proclamato che « la notte ha qualcosa di augusto e di venerando » (Euripide, *Baccanti*, 486). E alla domanda di Penteo, se i misteri si dovessero celebrare di notte o di giorno, aveva fatto rispondere da Dioniso camuffato, che ai misteri solo il tenebrore notturno conviene.

Grande giorno quello in cui gli uomini avvertirono che le loro capacità visive non son tutte nel veder nella luce e che le loro possibilità tattili non sono tutte nella sensibilità della palpazione.

Chè gli uomini possono essere federati nella diretta percezione del mistero in cui sono tutti ugualmente tuffati, e possono essere trasumanati attraverso la comune partecipazione alle realtà impalpabili della grazia. *c. b.*

La Pentecoste, l'anno sabatico e il giubileo. — È noto che per gli Ebrei dell'Antico Testamento il sette era un numero sacro. Da dove provenisse il sentimento della sua santità : se fosse, cioè, un retaggio di altri popoli, o se avesse avuto origine nel seno di Israele, a noi non interessa, qui, sapere; ci basta constatarlo.

Dopodichè diciamo subito che una delle istituzioni principali dell'Ebraismo, il Sabato, è in rapporto diretto col numero sette e colla sua santità, 1) in quanto è l'aspetto umano del riposo successivo alla creazione dell'universo avvenuta in sei giorni (*Genesi*, II, 1-3) ; 2) ne è la commemorazione (ibidem) ; 3) e come tale appartiene a Jahvé, in quanto dev'essere esclusivamente dedicato alle cure del culto : essendo condannato con la pena di morte chi in quel giorno compia qualsiasi genere di lavoro servile (*Esodo* XXXI, 12-17).

Il numero sette non era sacro solo in sè ma anche, ne' suoi multipli: vale a dire, nel quattordici (del mese di Abib, giorno in cui cadeva la Pasqua), e nel quarantanove, cioè sette settimane dopo la Pasqua, trascorse le quali aveva luogo la Pentecoste che, come dice il nome, cadeva al cinquantesimo giorno, decimo del settimo mese.

In un secondo tempo (è noto che *Levitico*, Codice P, e *Deuteronomio*, Codice D, sono posteriori a *Genesi*, Codice JE, e ad *Esodo*, Codice JE), e in virtù del parallelismo tipico degli Ebrei, i giorni e le settimane vengono trasformate in anni, dando luogo a quelle istituzioni che ci siamo proposti di studiare : l'anno sabatico, che, come si sa, avveniva al settimo anno; e il Giubileo, che è il corrispondente in anni della Pentecoste, e avveniva nel cinquantesimo anno : il giorno decimo del settimo mese (*Levitico*, XXV, 8-10).

Anche il carattere di queste istituzioni era precipuamente religioso; ciò che non toglie ne avessero altri, e cioè : 1) agricolo, in quanto nel-

l'anno sabatico avveniva il riposo della terra; 2) sociale, in quanto i prodotti della terra lasciata incolta venivano messi a disposizione degli schiavi e dei poveri; 3) giuridico in quanto agli schiavi veniva ridata la libertà (*Deuteronomio*, XV, 12-15); 4) economico, in quanto venivano rimessi i debiti (*Deuteronomio*, XV, 2-6).

Questo nell'anno sabatico. Nel Giubileo la portata liberatrice della ricorrenza sacra era ancora più radicale, comportando, non solo il diritto al riscatto delle proprietà terriere e dei fabbricati rurali, ma il ritorno della terra al vecchio proprietario, mediante il pagamento del prezzo corrispettivo valutato in base al numero dei raccolti (*Levitico*, XXV, 17).

Effettivamente (e in un passo di *Levitico*, XXV, 23 è detto esplicitamente) quest'ultima circostanza voleva significare che la terra non poteva essere usata, perchè il proprietario ne era Iahvè.

Era un concetto del tutto paternalistico e teocratico della proprietà, e come tale denunziava la sua impronta sacerdotale, benchè facesse intravvedere le sue origini molto in alto; e cioè nell'epoca in cui l'Ebreo era ancora un popolo nomade non attaccato alla terra.

Forse, non è improbabile che i sentimenti nati da un simile concetto, uniti alle condizioni ambientali in cui sono venuti a trovarsi gli Ebrei dopo la dispersione, abbiano determinato il loro disamore della proprietà terriera ed immobiliare.

Certo è questo, che fin dagli antichi tempi l'Ebreo ha considerato la terra come un bene di proprietà divina, dall'Altissimo messa a servizio degli uomini tutti, perchè tutti considerati come dei figli; giacchè il riscatto e la liberazione degli schiavi nell'anno sabatico, e della terra nel Giubileo non altro volevano dire che questo: di fronte a Dio tutti gli uomini sono uguali, e in misura uguale sono chiamati a godere i beni che la Provvidenza loro somministra senza distinzione.

Si ha l'impressione che i sacerdoti col Giubileo volessero ricordare al popolo l'idillio comunista anteriore alla lotta fratricida di Caino; è tuttavia indubbio che il ricordo dell'Eden primitivo aveva carattere messianico; e che la periodicità del Giubileo determinava l'attesa del Regno del Messia, col far intravvedere ai poveri ed ai sofferenti la possibilità di una liberazione futura.

Anche non volendo arrivare al radicalismo del Renan che, com'è noto, considera i profeti (almeno certuni: Isaia per esempio che se lo figura per le vie di Gerusalemme con un cartello recante frasi di minaccia, *Histoire du Peuple d'Israël*, II, 510) come degli agitatori politici i quali predicano l'uguaglianza dei beni e il benessere dei poveri; non si può non ammettere che nella predicazione profetica sono evidenti le aspirazioni alla palingenesi sociale.

Si può ancora aggiungere che queste aspirazioni, come tutto ciò ch'è connesso alla predicazione profetica, sono rimaste nel tempo e nello spazio pur evolvendo e variando nella forma e pure spostando la to-

pografia utile alla loro realizzazione ; che è stata portata, specialmente nei tempi posteriori all'esilio, dalla terra al cielo, dal tempo all'eternità.

La linea di una di queste evoluzioni si può chiaramente leggere in *Atti*, II ; cioè nel capitolo riguardante la discesa sui discepoli di Gesù e sui fedeli, dello Spirito Santo nel giorno della Pentecoste; il quale, per toccare fenomeni inerenti al nostro studio, va qui particolarmente esaminato.

In detto capitolo l'autore ispirato riferisce il discorso col quale S. Pietro per spiegare il fenomeno cita il capitolo II, 28-32 del profeta Ioel ; il quale è, come si sa, uno dei dodici profeti minori con ogni probabilità vissuto nel secolo V a. C., il succo delle cui profezie messianiche è questo : che dalla sconfitta di Giuda deve risorgere più fulgida la gloria d'Israele, mediante l'instaurazione del Regno messianico ; durante il quale, e questo è il passo citato, tutti devono diventare profeti e veggenti, e godere i frutti d'una felicità perenne.

Secondo l'apostolo questa condizione messianica si è realizzata una sola volta e proprio nel giorno della Pentecoste descritto in *Atti*, II ; ma perchè si realizzi s'è resa necessaria la discesa del Messia (Cristo), e la speciale concessione agli uomini di uno de' Suoi attributi messianici : lo Spirito Santo.

Si deve notare subito che la distanza di cinque e più secoli corrente dalla redazione delle profezie di Ioel alla discesa dello Spirito Santo di *Atti*, II, non ha ancora spostato dalla terra al cielo la condizione utile alla instaurazione del Regno messianico, pur essendosi cambiata e spiritualizzata la figura del Messia che in Ioel come in *Atti*, II (per quanto in entrambi non ne sia fatta esplicita menzione), è ancora in prevalenza considerato sotto l'aspetto storico ed umano di un Re d'Israele alla maniera del Secondo Isaia e dei Salmi II, XLV e LXXII.

Non è senza ragione che proprio nella ricorrenza della Pentecoste sia avvenuto il fenomeno messianico descritto e che S. Pietro l'abbia interpretato come tale ; evidentemente (e questa è la nostra supposizione), è avvenuto in quel giorno perchè proprio in esso ricorreva una festa che la tradizione rituale ed il sentimento popolare avevano permeato di elementi messianici atti a tenere sveglia l'attesa del Regno di Dio intraterreno : dovuti, come s'è detto in principio, alla santità del numero, alle speranze palingenetiche ch'esso suggeriva, nonchè alla commemorazione che in esso si faceva della fratellanza primitiva.

Per avere affermato ancora che, in virtù del parallelismo proprio degli Ebrei, questi elementi sono passati dalla Pentecoste al Giubileo, ricevendo, nel passaggio, una più decisa accentuazione messianica ; ci crediamo dispensati dal proseguire più oltre nel chiarimento di una tesi che riteniamo abbia già ricevuta la luce necessaria per la sua accettazione.

ARMANDO CAVALLI

« **Il Decalogo** ». — Nel convegno di studi ebraici tenutosi a Firenze nel 1926 fu tenuta una serie di dieci discorsi, da altrettanti diversi conferenzieri, sul Decalogo. I dieci discorsi sono ora pubblicati in elegante volume, nella « Biblioteca Dario Ascarelli » (*Il Decalogo*. Firenze, « Israel », 1930). Commentario dettato da rabbini o da studiosi israeliti della tradizione israelitica, questi discorsi hanno intento e sapore apologetico. Ma sono tutti impregnati di un alto sentimento morale che ne fa una lettura seducente e commovente. Abbiamo particolarmente gustato le parole proemiali con le quali il Pacifici si è sforzato di dare la sensazione della presenza attuale e vibrante de « la parola di Dio ».

p. b.

Mosè. — A venticinque anni di distanza dalla prima, P. Volz ci dà la seconda edizione della sua monografia su Mosè (*Mose und sein Werk*. Tübingen, Mohr, 1932). Questo lasso di tempo, trascorso nello studio assiduo dell'esperienza religiosa biblica e nell'insegnamento teologico, consente oggi all'A. di presentarci l'argomento sullo sfondo adeguato dei risultati cui è pervenuta la critica religiosa nei campi affini. Immutati sono rimasti il proposito e lo sforzo di tracciare il profilo di Mosè come di una grande personalità di fondatore e di ricavare la delineazione dell'età post-mosaica e pre-profetica dalla sostanza della sua opera. Ma l'A. ha acquistato una visione e una valutazione incomparabilmente più nitide e più ricche del posto che il Decalogo occupa nel programma mosaico e di questa importanza di assoluta originalità e di imponente rilievo assegnata al Decalogo il volume è la documentazione convincente.

Come sfondo e come fonte di informazioni complementari alla monografia del Volz potrà molto utilmente servire la ricostruzione sistematica della religiosità del Vecchio Testamento che, sul modello consueto del « Religionsgeschichtliches Lesebuch » A. Bertholet ha tracciato di su la letteratura biblica (*Die Religion des Alten Testaments*, Tübingen, Mohr, 1932), con sagace e appropriata ripartizione e con perspicuo ordinamento del materiale.

p. b.

« **Bibbia e non Bibbia** ». — Nelle *horae subsicivae* che gli lasciano i lavori di maggior mole e di più largo volo, l'infaticabile Ricciotti ama raccogliere e utilizzare le lezioni che la vasta padronanza della tradizione biblica gli consente di impartire al pubblico delle persone colte che, fra noi, della Bibbia ha la conoscenza più superficiale e più generica. In questo stesso solleticante volume *Bibbia e non Bibbia* (Brescia, « Morcelliana », 1932) in cui ha voluto rettificare un bel fascio di fraintendimenti e di citazioni a vanvera di testi biblici, correnti sulle labbra di tutti, annuncia che « se un giorno sarà libero da lavori più noiosi farà una rac-

colta dei passi biblici sulle donne, opportunamente schiariti ». E soggiunge, con aria di malizia : « si ripromette un libretto molto più interessante e piacevole di tanti che vanno per i salotti delle signore », (p. 114). E di un zinzin di malizia non è detto che non siano soffuse queste stesse pagine, dove si dà una buona risciacquata anche a molti dei nostri sermoneggiatori, che stirano le citazioni scritturali a loro libito. Ma non è detto nè pure che nella sua santa preoccupazione di non far citare la parola di Dio invano e di riportarla sempre al suo genuino e primordiale significato, il buon Ricciotti non finisca anche lui col far.... Bibbia della non Bibbia ! Ad esempio. Ammonendo che l'*anima* di cui si parla in Mt. XVI, 26 non ha « il senso che il sostantivo ha oggi nell'ascetica o escatologia cristiana » (p. 105), il R. finisce col dare al capitale passo evangelico il più banale e vuoto dei significati: « che vantaggio ha l'uomo, se guadagna il mondo intero e poi muore ? » Mentre confrontato col passo analogo Mt. X. 28, si vede molto bene che *anima* è, si, all'ebraico, vita, ma è anche quella *supervita* nel Regno di Dio, per guadagnar la quale il cristiano deve far gettito della *vita*. Così, a proposito dei famosi « poveri di spirito », che Gesù in Mt. V. 3 proclama beati, il R. ha ragione di dar sulla voce a coloro che fan dei cristiani altrettanti scimuniti ma avrebbe anche fatto bene a rilevare come, al confronto delle beatitudini lucane, lo πνέυματι di Mt. fa una pessima figura e ha tutta l'aria di una glossa prudenziale, introdotta per correggere la nudità cruda del μακάριοι οἱ πτωχοί iniziale. Ma io non voglio gareggiare con Ricciotti in.... ricciottismo e mi limito, se è a me lecito, a raccomandare il libro a tutti quei predicatori ortodossi che molto spesso conoscono la Bibbia ..... per sentito dire. *e. b.*

Dioniso. — Non, forse, esauriente, ma ad ogni modo chiara e ordinata la monografia di J. Leipoldt, *Dionysos* (Leipzig, Pfeiffer, 1931, n. 3 nei *Beihefte* ad Ἄγγελος). Il Leipoldt, che è un esperto specialista nel dominio delle religioni misteriche e che ha già contribuito con più di un fascicolo al « Bilderatlas zur Religionsgeschichte » di H. Haas, raccoglie in quattro capitoli quanto di essenziale può dirsi allo stato attuale della indagine storica ed archeologica intorno ai riti dionisiaci e alla loro propagazione. Il L. si attiene di proposito alla evocazione dei connotati morali, proselitistici, cultuali della religione dionisiaca, che ha per tanta parte contribuito alla costituzione di quel che noi chiamiamo « spirito greco ». I punti di contatto col cristianesimo sono con particolare cura segnalati. Il materiale addotto è coscienziosamente vagliato e ricercato. Utilizzata perfino quella iscrizione della comunità dionisiaca di Tuscolo, di cui ancora non è stato pubblicato il testo integrale, e di cui il Cumont e la Bieber hanno dato un annuncio rispettivamente nei Resoconti dell'« Académie des inscriptions » e nell'Annuario dell'Istituto archeologico germanico. *p. b.*

Il « Dizionario teologico ». — Non possiamo che continuare a dire il massimo bene del « Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament » diretto da G. Kittel. Il doppio fascicolo 5-6, ultimo apparso, ha voci di eccezionale importanza (ἁμαρτία con tutti i termini connessi, ἄμπελος, ἀνάμνησις, ἀνήρ, ἄνθρωπος, ἀντίδικος, ἄξιος, ἀπατάω). E tutte sono trattate con una larghezza e una penetrazione encomiabili. La trattazione del vocabolo *peccato* e di tutte le espressioni correlative è una monografia esauriente. Mercè una rassegna scrupolosa dei testi e una utilizzazione aggiornatissima della letteratura critica, i vari redattori della voce (Quell, Bertram, Stählin, Grundmann) riescono a dare un quadro quanto mai suggestivo dello sviluppo della concezione del peccato nel Vecchio Testamento e nel Nuovo, con sagaci spunti comparativi nel mondo dell'esperienza sacra dell'ellenismo. Sagacissima l'analisi compiuta dal Quell del racconto Jahvista della caduta. E sagace pure l'*excursus* nel dominio delle concezioni etiche e antropologiche della grecità classica e dell'ellenismo. Gli ultimi saggi del Weinstock sulla tragedia greca, illuminanti la penetrazione della religiosità orientale nel mondo omerico, nel settimo e nel sesto secolo av. C., sono opportunamente messi a profitto. Le concezioni parallele del Nuovo Testamento sono particolarmente studiate nei Sinottici, in Giovanni, in Paolo. In complesso, sintesi lucida e appropriata del più grosso problema teologico neotestamentario. Il Dizionario sta riuscendo veramente quel che si proponeva di essere: un prospetto esatto della teologia neotestamentaria, schematizzata sugli usi idiomatici.

e. b.

Testi manichei. — Carlo Schmidt, il paziente e felice interprete dei documenti gnostici copti, ha testè annunciato all'Accademia delle Scienze di Berlino, il recupero, pure in versione copta, conservata su papiri, di preziosi scritti manichei. Tra essi compare un salterio di 230 canti sacri e compaiono due « capitoli » polemici di mano di Mani stesso, il quale vi difende la propria predicazione di fronte alle opposizioni così parsistiche come cristiane e buddhistiche. Venendo dopo gli inapprezzabili ritrovamenti del Turfan, questi rinvenimenti copti promettono di riuscire eccezionalmente importanti per la conoscenza del primitivo manicheismo, e, più, per la valutazione delle sue infiltrazioni nel mondo cristiano egiziano nel periodo della grande fioritura ascetica. Lo Schmidt prevede che la divulgazione completa dei nuovi testi richiederà un periodo di parecchi anni. *e. b.*

San Paolo. — A breve, pericolosamente breve, distanza dal suo *Lutero*, P. E. Santangelo ci dà un suo *San Paolo* (« Il dramma religioso in un popolo ; la crisi del mondo antico ; storia di una vita eroica ». Bari, Laterza, 1933). E il rapido succedersi di saggi intorno ad argomenti

di tale portata sarebbe un non comune sintomo di versatilità, se il trasvolare così da tema a tema non si tradisse accompagnato da tanto disinvolta leggerezza di preparazione da farci tremare per questi nostri poveri studi religiosi in Italia, esposti a tutte le contraffazioni del dilettantismo ortodosso ed eterodosso. Il S. questa volta ha messo insieme il suo volume con più appariscente ancora superficialità di informazioni e di criteri. Qualche spunto felice è annullato e soffocato in una esposizione violentemente armonistica, che rimane volutamente indifferente ai più seri problemi storico-critici posti dall'analisi comparativa degli Atti e dell'epistolario. Quanto il tirocinio preparatorio del S. per un lavoro di così ardua prospettiva sia stato deficiente e malsicuro, appare più che eloquentemente dalle brevi pagine (p. 60 e n.) consacrate al rapporto tra l'esperienza misterica e il paolinismo, dove, a proposito della ὠμοφαγία, non garantiamo che l'A. non sia caduto in uno di quei gravissimi abbagli, che rivelano, in queste materie, l'orecchiante e l'inesperto.

p. b.

Religione e cristianesimo. — Una elegante collezioncina di opuscoli apologetici si pubblica a Londra, presso la « Lindsey Press » sotto il titolo generale : « Religione : suoi bisogni e problemi nella modernità ». Gli ultimi due numeri (11 e 12) sono di vivente attualità. L'uno, di E. Smith, sulla *Espressione sociale della religiosità* (*Religion and its Social Expression*) dà una sottile e veramente luminosa indagine delle interferenze che legano ogni religione in genere e il cristianesimo in particolare alla vita associata e al suo più profondo bisogno di norma e di disciplina. L'A. è tratto logicamente a determinare, di rimbalzo, in quale misura le altre forme dell'attività dello spirito possano pretendere all'autonomia. I connotati sociali del Vangelo sono individuati nelle loro salienti espressioni (la preghiera innanzi tutto). L'altro, di L. Redfern è un tentativo, di schietto sapore modernista, di selezione fra elementi essenziali ed elementi contingenti nel messaggio e nella tradizione del cristianesimo (*Essential Christianity and the present religious Situation*) : tentativo che sarebbe potuto riuscire anche più felicemente se l'A. non tradisse preoccupazioni concettualistiche ancora troppo pronunciate. Ad ogni modo l'esigenze tipicamente extrarazionali di ogni viva esperienza religiosa sono chiaramente riconosciute e rivendicate.

p. b.

L'Epistola ai Romani. — Il commentario al Nuovo Testamento diretto dal Moffatt non ha, come è noto, pretese esagerate di originalità e di pedanteria erudita. È un commentario diretto al pubblico colto che intende iniziare alla comprensione sicura e corretta dei documenti neo-

testamentari. Questo commento del Dodd alla lettera ai Romani (*The Epistle of Paul to the Romans*. London, Hodder a. Stoughton, 1932) si è uniformato consapevolmente allo spirito della raccolta. Sobrio nelle sue disquisizioni esegetiche, piano nelle sue interpretazioni dottrinali, lucido, elementare, serrato nelle sue parafrasi morali, obbedisce egregiamente allo scopo. È una guida sagace e sicura alla intelligenza del più elaborato monumento del pensiero palino. La scioltezza della esposizione non trarrà in inganno gli esperti. Il Dodd è al corrente delle più recenti manifestazioni della critica paolina e il suo commento ai passi più ardui (segnaliamo il commento al c. V della epistola) lo fa trapelare a sufficienza. In complesso, una interpretazione di Paolo che merita di essere largamente conosciuta.

p. b.

La città del sole — *Luce dall'Oriente!* La penetrazione di concezioni e di atteggiamenti caratteristici della spiritualità orientale nel mondo greco-romano appare sempre più come il fatto più solenne dell'antichità e come uno dei coefficienti più validi nella formazione della cultura mediterranea. Il Cumont ha redatto un bilancio, rimasto fondamentale, dell'azione spiegata dalle religioni orientali sul paganesimo romano. Ora è la volta della filosofia. Ci si propone di istituire il bilancio del debito che le varie fasi della filosofia greco-romano contrassero verso l'Oriente. E il Bidez, il più insigne consanguineo intellettuale del Cumont, dalla penna del quale nulla esce che non sia saggio e forbito, dedica una squisita analisi agli elementi orientali, caldaico-astrali, presenti nella concezione antropologica e politica degli Stoici (*La cité du monde et la cité du soleil chez les Stoiciens*. Paris, « Les Belles Lettres », 1932). L'indagine costituisce un seducente complemento a quella del Cumont, apparsa due anni or sono nella « Revue de l'histoire des Religions » (*La fin du monde selon les mages occidentaux*), e oltre all'offrire un superbo saggio di storia comparata del pensiero antico, e al costituire un modello di quel che potrebbe essere la comparazione applicata a tutte le manifestazioni della cultura ellenica ed ellenistica, si colora di un particolare interesse per noi che abbiamo fra gli utopisti nomi come quello di Tommaso Campanella.

e. b.

« **Humanitas erasmiana** ». — La conferenza con questo titolo che Rodolfo Pfeiffer ha tenuto qualche anno fa alla Biblioteca Warburg, che ha poi ripetuto in vari luoghi del Baden e della Baviera, e che vede ora la luce (Leipzig, Teubner, 1931) ha avuto una ragione d'essere in Germania dove Erasmo è stato sempre troppo considerato, e si capisce in qual tono, come avversario irriducibile di Lutero e del suo messaggio. Lo P. si dà pertanto la briga di rivendicarne la concezione umani-

stica, che egli vede in continuazione diretta con l'ideale umano della classicità. Fonte precipua della sua evocazione apologetica è, s'intende, principalmente l'*Antibarbarorum liber*, di cui, a quanto annuncia, avrebbe voluto dare in pari tempo una edizione critica, se la tradizione manoscritta, rivelatasi improvvisamente più complessa di quanto non si credesse, non avesse consigliato di soprassedere al proposito. Il tono dell'esposizione è, lo ripetiamo, apologetico. Si tratta di un filologo classico, che giudica chi fu sopra tutto filologo. Ma ad ogni modo di fronte alle parziali demolizioni dei teologi sta bene questa celebrazione. Ed Erasmo è tal figura che sono giustificati a suo riguardo i giudizi più antitetici.

e. b.

La sequenza aurea. — « È un'ora cruciale la nostra, per l'avvenire d lla religiosità umana. Da una parte essa tende sempre più verso un superficiale immanentismo, il quale scambia la carità col sentimento umanitario. D'altro canto il nuovo riconoscimento del trascendente, il senso acuto e tragico di Dio, l'insistenza profetica sul Sacro, che contrassegnano l'opera di Otto, Barth e Brunner, ha instaurato una desolante sensazione di isolamento, ha aperto un baratro fra l'umano e il divino ». Lasciamo stare l'abbinamento dei nomi di Otto e di Barth, che potrà destare qualche sorpresa oltre Reno. Sta di fatto che la teologia barthiana, comprensibile reazione al sentimentalismo del protestantesimo liberale, manca di quel senso della comunione nello Spirito, che è il contrassegno basilare dell'esperienza associata cristiana. Evelina Underhill si è proposta di celebrare questo impareggiabile senso cristiano del carisma. E lo ha fatto prendendo a trama delle sue contemplazioni sullo Spirito, sulla Vita spirituale, sulla Purificazione, sulla Preghiera, quella sequenza, *Veni, Sancte Spiritus*, in cui il medio evo tramontante depositò l'aroma più prelibato della sua secolare vita nella grazia. (*The Golden sequence.* A fourfold Study of the Spiritual Life. London, Methuen, 1932). Le sue pagine sono, più che mai, sottili e fini.

e. b.

L'evangelismo italiano. — Ugo Janni ha inserito nell'ultimo fascicolo di « Fede e Vita » un nobile e vibrante appello al valdismo, come focolare predestinato di un qualsiasi movimento di riforma religiosa in Italia. Non dissentiamo da lui. Poichè la chiesa di Roma si è impenitentemente irrigidita in un atteggiamento di insensibile accidia al cospetto di tutte le invocazioni appassionate di uno svecchiamento delle sue fossilizzate costruzioni dogmatiche e disciplinari, toccherebbe alle denominazioni evangeliche farsi banditrici di quella palingenesi cristiana nello Spirito, che è l'esigenza profonda dell'anima contemporanea. Ma i progressi nello spirito sono sempre il risultato di vasti e turbinosi

commovimenti nelle acque dell'esperienza associata. E noi ci domandiamo se il programma che dovrà ridare capacità di locomozione alla paralizzata spiritualità dei nostri tempi non sarà una di quelle rivoluzionarie parole apocalittiche che salvano le tradizioni, audacemente uccidendole. Quale chiesa cristiana è pronta all'olocausto ?

e. b.

Pontigny. — È il titolo di un capitolo nell'interessante volume di E. R. Curtius *Französischer Geist im Neuen Europa* e il nome di un villaggio della Borgogna dove sorgeva già una grande e celebrata abbazia cisterciense, distrutta in parte dalla rivoluzione francese. Però tanto ancora ne rimane che un dotto e geniale professore, Paul Desjardins, noto nel mondo della letteratura e della critica, l'acquistò per farne un convegno dove nell'estate (d'onde il nome di « Entretiens d'été de Pontigny ») per periodi di dieci giorni, si ritrovassero e convivessero e discutessero su temi prescelti, chiare personalità della scienza e dell'arte. Così quel luogo, il quale per tanti secoli risuonò del lento salmodiare dei frati bianchi e ospitò imperatori e re, vescovi e pontefici, ora spesso echeggia di fresche risate, di voci alte e basse in animate ma sempre cortesi controversie. Il D. a siffatte riunioni invita individui di ogni nazione, convinto che anco una breve dimestichezza giovi assai per scambiare idee, contrarre conoscenze e amicizie, distruggere preconcetti e pregiudizi, in una parola per intrecciare quei vincoli che debbono legare fra loro uomini coltivanti le medesime discipline e che con la mente, con l'opera varcano le artificiali barriere fra popolo e popolo. Ben dice il Curtius : « Eigener Wert ist nur vollgültig wenn er auch das Fremde versteht. Aber ohne Sympathie gibt es kein Verstehen ». Chi si richiude in una torre d'avorio, chi rimane estraneo a tutto quanto si pensa e si fà negli altri paesi, chi guarda i suoi fratelli vicini o lontani senza amore, con sospetto o gelosia, si condanna a vita breve e infeconda, come l'albero a cui mancano l'aria e i succhi vitali.

Pontigny. Non si potrebbe forse seguire il buon esempio e creare anche in Italia un simile cenobio ? A meno che non abbia ragione il Curtius quando dice la sociabilità essere una qualità prettamente francese e non ritrovarsi presso le altre genti. Varrebbe la pena di tentare la prova e di vedere se tale affermazione corrisponde a realtà ; converrebbe in modo particolare tentarla da noi. Cosicchè se alcuno riuscisse ad istituire anche in Italia un Pontigny compirebbe opera socialmente e psicologicamente meritoria. *g. c.*

Spirito e corpo. — Sebbene nell'avvertenza preliminare a questi suoi saggi cui ha dato il titolo globale *Spirito e Corpo* (Ipotesi e discussioni. Soc. Ed. Dante Alighieri, 1932) Andrea Ferro dica di averli concepiti inizialmente come altrettanti capitoli di un solo libro, in realtà essi hanno conservato, dalla loro disseminazione occasionale in riviste,

qualcosa di frammentario e di discontinuo. Per cui non riesce agevole farsi un'idea appropriata del punto di vista preferito dall'A. e seguirne un organico sviluppo dal principio alla fine. Difetto formale più che sostanziale. E copiosamente compensato dalla lucidezza, bene informata, con la quale l'A. ricostruisce il delinearsi storico e segue il formularsi progressivo del problema dei rapporti fra lo spirito e l'organismo corporeo. È chiaro ad ogni modo e valido l'argomentare suo contro il materialismo. Ed è chiara la ispirazione fino esageratamente spiritualistica che lo induce a riguardare l'universo come un serbatoio di energie psichiche potenziali il cui spiegamento è alla base della struttura universale delle cose. Nuoce forse alla perspicacità della esposizione del F. la stessa stringatezza sua. Chè il materiale condensato nel giro di questo centinaio e mezzo di pagine sarebbe stato chiaramente suscettibile di uno svolgimento molto più ampio che è da augurarsi sia stato soltanto differito. Il solo capitolo sulla dottrina del parallelismo psico-fisico, condotto dal F. con sicura padronanza così dei fatti biologici come delle reazioni psichiche, avrebbe potuto offrire materia ad una speciale monografia.

e. b.

Verità e immutabilità. — Secondo il Bossuet (V. *Histoire des Variations*), Dio ha confidato alla Chiesa romana la verità che possiede per caratteristica principale l'ummutabilità. E sta bene. Dobbiamo noi intendere con ciò che prima della costituzione di detta chiesa il mondo non possedeva la verità ? Il Dio dunque degli Ebrei, che è poi il padre del Cristo, il Padre Eterno dei cristiani, non rivelò mai il Vero al popolo suo prediletto, e la Bibbia, libro divino, non lo contiene ? Riflettendo bene su tale problema, ne parrebbe difatti che un testo ove, miste a molte bellissime cose, se ne trovano di assai meno belle, tanto che la divinità ci si mostra partigiana, crudele, sanguinaria, non può essere vero in tutta l'estensione del termine, mentre invece le virtù di bontà, di carità, di fratellanza, predicate dal Figlio, permangono eternamente vere. Onde in fondo avrebbero avuto ragione i Catari quando riconoscevano nella Bibbia l'antitesi al Vangelo. La Chiesa romana sostiene l'immutabilità assoluta della religione cattolica, la quale, appunto perchè rivelata da Dio, non può essere perfettibile al pari delle cose mortali : tuttavia, se in principio, e data la premessa della rivelazione, ciò sembra indiscutibile, in realtà non lo è. Attraverso i secoli il concetto religioso si venne modificando, adattandosi ai nuovi portati del pensiero umano, pur non volendolo ammettere. Veggasi, ad esempio, se l'idea che noi ci facciamo oggi di Dio sia la medesima vigente nel Medio Evo ; allora questi era sopratutto il giudice severo, il punitore inesorabile, una figura cioè in cui prevaleva l'inflessibile rigidità : ai giorni nostri invece, più che giudice, Iddio è il padre delle sue creature, padre amoroso e indulgente. Allora, mentre il Paradiso rima-

neva un luogo di beatitudine piuttosto nebuloso e non ben definito (lo si intende), l'inferno si raffigurava come un sito di terribili pene, a descrivere le quali la fantasia dei fedeli si sbizzarriva (ce lo prova il poema dantesco): oggi questo passa, per così dire, in seconda linea, molto anzi neppur più ci credono, sembrando loro impossibile il conciliare l'infinita divina bontà con la punizione eterna per colpe il più delle volte indipendenti dalla nostra volontà e, ad ogni modo, di effetto passeggero come tutto quaggiù. Moltissimi altri casi si citerebbero facilmente della continua evoluzione del pensiero religioso, che mi pare confortare un giudizio certamente eterodosso, ma logico e razionale. La religione, che con l'Inge e con Basil de Sélincourt (V. l'ultimo suo lavoro: *Towards peace*) chiamerei la religione dello spirito, dell'anima, è una, eterna e noi la ritroviamo presso tutti i popoli, in tutti i tempi, sotto forme diverse: queste invece, le religioni, *avatar* di quella, sono al contrario caduche, passeggere al pari di ogni creazione umana e difatti riflettono sempre il livello intellettuale e morale delle genti e delle epoche in cui nacquero e si formarono. Che se la superstizione non ne velasse gli occhi, ne seguiremmo il graduale, progressivo sviluppo dall'infanzia dell'umanità all'era nostra, così come con mente particolarmente acuta ne potremmo prevedere un ulteriore svolgimento.

g. c.

Lo spirito religioso di Verdi. — Che Verdi fosse un'anima religiosa, egli che fu una grande anima, è cosa fuori di dubbio: certe parti delle sue opere teatrali e le opere specificamente religiose come le *Laudi alla Vergine* e i *Tre pezzi sacri* sono là a dimostrarcelo. Piuttosto sulla natura della fede religiosa di Verdi che, del resto, trovò la manifestazione più completa del suo spirito nella espressione musicale, libera come si sa da ogni concetto, al di là anzi di ogni concetto e spaziante nel regno schopenhaueriano dell'*ante rem*, può sorgere quistione, che non può essere risolta soltanto dall'esame delle sue opere musicali, ma ha bisogno di altre testimonianze più concrete. Sorse già infatti una polemica tra Levi (L'Italico) e il Padre Ghignoni (cfr. *Lo spirito religioso nella musica di Verdi* in *Gazzetta musicale* di Milano, a. 1898, nn. 18 e 20).

Certo che Verdi fu cristiano cattolico, perchè cristiano cattolica, nel grande ed universale senso della parola, era stata l'anima della stirpe latina: ma la cattolicità del suo cristianesimo, mentre era lontana da ogni formalismo esteriore, doveva suggere alimento dal vero spirito della genuina cristianità dell'Evangelo, che sublimò i puri sentimenti umani specialmente del dolore e dell'amore (i due grandi sentimenti che più Verdi esaltò nelle sue opere), piuttosto che derivare dalle superstrutture del cattolicismo politico e del dogmatismo teologico. Anche doveva, il Verdi, vivere la sua fede religiosa con profonda coscienza-critica, sebbene non corroborata da studi speciali ma assi-

stita dalla intuizione e dalla meditazione geniale, e non con quell'atteggiamento, *ut cadaver*, di gesuitica impronta, da cui il suo grande spirito libero ripugnava.

Di tutto ciò fa fede una bellissima lettera pubblicata recentemente in un magnifico epistolario di Arrigo Boito, che fu l'anima più vicina all'anima di Verdi (*Lettere di Arrigo Boito*, raccolte e annotate da Raffaello De Rensis, Soc. edit. di « Novissima » 1932, pagg. 353-54). Questa lettera, diretta a Cammillo Bellaigne, merita di essere riportata nella sua massima parte :

24 dicembre 1912.

Mon cher ami,

Voici le jour d'entre les jours de l'année qu'il aimait le plus. La veille de Noël lui rappellait les saintes magies de l'enfance, les enchantements de la foi, qui n'est vraiment céleste que lorsqu'elle monte jusqu'à la crédulité du prodige. Cette crédulité, hélas ! il l'avait perdue, comme nous tous, de bonne heure, mais il en garda, plus que nous peut-être, un poignant regret pendant toute sa vie. Il a donné l'exemple de la foi chrétienne par l'émouvante beauté de ses oeuvres religieuses, par l'observance des rites (tu dois te souvenir de sa belle tête baissée dans la chapelle de Sant'Agata), par son illustre hommage à Manzoni, par l'ordonnance de ses funérailles, trouvée dans son testament : un prete, un cero, una croce. Il savait que la Foi est le soutien des coeurs. Aux travailleurs des champs, aux affligés qui l'entouraient, il s'offrait lui-même come exemple, sans ostentation, humblement, sévèrement, pour être utile à leurs consciences ».

E qui bisogna arrestare l'indagine, il procedere oltre mi porterebbe lontano nei meandri di una ricerca psicologica dove la sua grande personalità non avrebbe nulla da perdere, ma dove io stesso temerei di smarrire la strada. *Nel senso ideale, morale e sociale, era un grande cristiano, ma bisogna bene guardarsi di presentarlo come un cattolico nel senso politico e strettamente teologico della parola : nulla sarebbe più contrario al vero.....*

Di Arrigo Boito, anima onesta e devota a Verdi fino alla « *servitù volontaria* » e che è lecito immaginare abbia tenuto con il Grande di Busseto chi sa quanti intimi conversari intorno ad ogni argomento, anche di carattere religioso, siamo facilmente e ragionevolmente indotti a credere sulla parola. Egli fu il testimone più fido. A. D.

Il problema religioso. — Il volume di Mariano Maresca : *Il problema della Religione nella filosofia contemporanea* (Roma, Società « Dante Alighieri », 1932 : « Biblioteca pedagogica antica e moderna italiana e straniera » LXI) non ha bisogno di un'ampia presentazione ai nostri lettori. Una cospicua parte di esso ha veduto inizialmente la luce proprio sulle nostre pagine e attraverso a queste i nostri lettori hanno già

potuto constatare con quanto sagace preparazione erudita e con quanto lucida sensibilità il M. ha affrontato e trattato il suo tema. Prendendo nettamente posizione al cospetto dei vari contrastanti indirizzi della speculazione contemporanea, il M. rivendica fortemente l'autonomia della esperienza religiosa, ne circoscrive l'ambito e il contenuto, ne vaglia la validità, sempre con squisita consapevolezza dell'interferenze che, sul terreno religioso, vincolano l'individuo alla vita associata. Il volume viene ad occupare un posto eminente nella produzione filosofica italiana, troppo infirmata finora, per tutto ciò che riguarda il problema religioso, da gretta unilateralità e da funzionale incomprensione.

Per quanto tutto ciò che è paradossale sia perfettamente a posto quando si parla di Giuseppe Rensi e delle cose sue, non è paradossale che in apparenza collocare qui sotto la medesima rubrica la menzione della rivendicazione apologetica della religione compiuta dal Maresca e quella del volume, ostentatamente scettico del Rensi, il cui succo è già tutto nel titolo: *Le aporie della religione* (Catania, « Etna », 1932 : « Studio sul problema religioso »). Perchè, quando dopo avere scorso, con diletto misto ad impazienza e ad un sottile senso di angoscia, le tirate fosforescenti, dialetticamente poderose, a volte di un sarcasmo duro e concitato, contro ogni validità concettuale e morale delle fedi costituite, si arriva alle pagine raccolte e profonde in cui l'A. ha condensato i suoi « pensieri sull'immortalità », ci si domanda se questo negatore scettico e irriverente non nasconde nelle pieghe della sua anima una coscienza avvolta nella religiosità. La fede non è retaggio insieme di infanti e di disperati ? Sta di fatto che il Rensi enuncia più di una volta (v. p. 244 ad esempio) sui sentimenti basilari che destano e alimentano la fede, principi e suggerimenti degni di un santo padre. Quale guazzabuglio è la coscienza sotterranea dell'uomo, anche quando è uomo di vasta cultura e di taglienti capacità logiche ! Anzi, specialmente allora ! *e. b.*

Lakhoo. — Da una breve notizia sui giornali, appresi l'altro giorno la morte di un giovane gond in seguito alla pena inflittagli dal tribunale del distretto di Betul. Scrissi subito ad un mercante del luogo — uomo prudente e pieno di senso di responsabilità — chiedendogli un esatto resoconto di ciò che era avvenuto.

Una tragica storia. Lakhoo, figlio di Moti Korku, era un ragazzo di tredici anni. Non propriamente gond, ma membro di una razza un po' più giovane e bella di forme : i docilissimi korku, dei semplici figli della foresta. Mi è impossibile non rievocare questo fanciullo, munito della sua ascia, esplorare i vasti recessi della jungla. Suoi amici, sono le timide, furtive creature della caccia e i grandi alberi proteggenti dal sole, simili a grandi santuari. Forse egli era come quel grazioso ragazzo korku che il giorno in cui una dozzina di poliziotti m'inseguivano nella jungla

di Betul, non aveva avuto tema di camminare davanti a me per farmi da guida.

Alla fine del Marzo scorso vi fu un sathyagraha nella foresta di Nilgarh e Lakhoo si unì, come ogni gond e korku, per offrire una volta ancora il dono della jungla per il Gandhi-raj ; proprio come è descritto da Kipling nel « Libro della Jungla ». Lakhoo fu arrestato e perquisito. Colto da febbre, fu visitato dal dottore delle prigioni. Nonostante, il giorno seguente fu condannato a dodici colpi di verga. Io posso vederlo ancora, questo povero figlio della foresta, palpitante di terrore — nell'età stessa in cui io, scolaretto moccioso, piangevo nel lasciare la casa per la scuola pubblica — stare nell'orribile corte della prigione, legato al triangolo, e gli spietati colpi discendere con tutta la forza che può imprimer loro un duro, brutale guardiano delle carceri. Il ragazzo ha la febbre ; si rialza lacrimante, col corpo spezzato e la sua anima di bimbo storpiata e ferita. È rimandato a casa, alla sua piccola tana nella foresta. E lo rivedo ancora, quale l'ultimo atto della tragedia lo fa apparire. Un mese è trascorso, un mese di febbre continua, d'incessante sofferenza, ha scosso il povero fanciullo sui pochi cenci ch'egli chiama il suo letto, nella piccola capanna di fango che è la sua casa. Il cinque maggio di quest'anno. Quando tutta la cristianità gioisce per la festa dell'Ascensione, « in un'angosciosa agonia » (dice il mio amico), egli muore.

Bravo Lakhoo, tu non sei indegno del tuo Raj-Linga, Eroe e Re della foresta, che come te ha sopportato una crudele morte per l'amore della Verità. Amico non conosciuto, ti sia noto che un inglese almeno ti saluta col tributo delle sue lacrime.

Karanjia.

ELWIN VERRIER

La Grazia.

Se la tua Grazia mi colma e m'inonda
il respiro mi manca — ed è allora
ch'io sento il Verbo e dimentico l'ombra
della mia cupa e orgogliosa parola.
Se tu m'assisti, il mio cuore diventa
un grande bosco di pensieri vivi
in cui regna e s'eterna la sementa
dell'ansia antica dei Morti e dei vivi.
Ed una forza armoniosa invade
le sillabe del sangue e le rende
preghiere piene dove rotea e splende
la Rosa aurea dei tuoi Cieli – oh Padre !

G. COMI.

ERNESTO BUONAIUTI — *Direttore responsabile*

Roma 1933 – Tip. Leonardo da Vinci - Via Tuscolana, 150